

PUUTON PAIKKA JA PUUTTEEN PAIKKA

Heideggerin eläin maailman rajalla

Markus Mikael Rajala

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Käytännöllinen filosofia

Pro gradu -tutkielma

Elokuu 2015



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty

Valtiotieteellinen tiedekunta

Laitos – Institution – Department

Politiikan ja talouden tutkimuksen laitos

Tekijä – Författare – Author

Markus Mikael Rajala

Työn nimi – Arbetets titel – Title

Puuton paikka ja puutteen paikka: Heideggerin eläin maailman rajalla

Oppiaine – Läroämne – Subject

Käytännöllinen filosofia

Työn laji – Arbetets art – Level

Pro gradu

Aika – Datum – Month and year

Elokuu 2015

Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages

111

Tiivistelmä – Referat – Abstract

Tutkielma tarkastelee Martin Heideggerin ajattelun pohjalta ihmisen ja eläimen kokemusmaailmojen suhdetta ontologisena, fenomenologisena ja eettisenä kysymyksenä. Nämä kysymykset osoittautuvat toisiinsa nivoutuneiksi siten, että ontologia pohjustaa perimmäistä, eettistä kysymystä. Tärkeimpänä lähteenä ovat Heideggerin laaja tuotanto ja sitä tulkitseva tutkimuskirjallisuus. Ontologinen osuus nojaa kuitenkin myös empiiriseen tutkimukseen eläinten ajallisuudesta; eettisen osuuden olennaisena lähtökohtana puolestaan on Jacques Derridan pohdinta eläimen katseen kohtaamisesta. Siten tutkielma tarjoaa oman panoksensa Heidegger-tutkimukseen, mutta samalla se osoittaa mahdollisuuksia dialogille Heideggerin ajattelun ja empiirisen eläintutkimuksen, eläinfilosofian ja mannermaisen eläinetiikan välillä. Hallitsevin metodologinen periaate on, että tämä dialogi tulee aidosti mahdolliseksi vain silloin, kun pysytään mahdollisimman uskollisena Heideggerin kielelle, käsitteistölle ja lähtökohdille. Heideggerin ajattelun suhteet itsensä ulkopuolelle löytyvät vain sen ytimestä.

Eläinontologinen osuus tarkastelee yksityiskohtaisesti Heideggerin vuosien 1929–1930 luentosarjaa, jonka mukaan eläimellä ei ole maailmaa. Tämä tarkoittaa osattomuutta erosta: eläimellä ei ole pääsyä siihen taustakontekstin ja läsnäolon väliseen eroon, joka mahdollistaa ympäristön kohteen merkityksellisen kokemisen. Tämä ero osoittautuu edelleen ajalliseksi: eläin on kyvytön ennakoimaan mahdollisuuksia. Heideggerin eläinontologian tarkempi analyysi kuitenkin osoittaa, että jo eläimen elämällä on ajallinen, eriyvä rakenne. Täten eläimen osattomuus erosta ei perustu vain ihmisen ja eläimen vertailuun vaan luonnehtii eläimen ja sen elämän suhdetta. Tämä tulkinta muodostaa taustan tutkielman kriittisimmälle osuudelle, jossa eläintutkimuksiin vedoten argumentoidaan, että myös jotkut eläimet ennakoivat mahdollisuuksia ja ovat siten osallisia läsnäolon ja kontekstin erosta. Samalla Heideggerin ajattelusta löydetään käsitteellinen työkalu eläinten itsetietoisuudesta keskustelemiseen.

Tämän ontologisen osuuden jälkeen tulkitaan Heideggerin ajattelusta kumpuavaa etiikkaa, joka osoittautuu kokemuksen moniulotteisen kontekstuaalisuuden varjelemiseksi. Tätä kuvaavasta käsitteistöstä kaikkein lähimmin tulkitaan maan käsitettä, joka edustaa sitä, mikä jää kulloisenkin kulttuuris-historiallisen merkityskentän tavoittamattomiin. Koska tämä käsite kuuluu myös Heideggerin taidefilosofiaan, sen merkitysten selvittäminen osallistuu esteettiseen keskusteluun ja esittää Heideggerin taidekäsitteet ensisijaisesti historiallisuuden tulkintoina. Samalla maan käsite osoittautuu hedelmälliseksi yhtymäkohdaksi Derridan eläinkäsitysten kanssa. Tästä yhtymäkohdasta kumpuaa malli eläimen toiseuden tunnustamiselle: eläinten vaihtoehtoiset kokemustavat kätkeytyvät inhimilliseltä ymmärrykseltä ja haltuunotolta. Tämä malli on protoeettinen: se tarjoaa viitekehyksen eettiselle keskustelulle eläimistä omimatta kuitenkaan keskustelun tilaa toimintasuosituksia antamalla.

Näin ontologinen osuus korostaa ihmisen ja muiden lajien limittymistä. Täten Heideggerin oletama yksi ja jakamaton rajaviiva osoittautuu ongelmallisen essentialistiseksi. Eettinen osuus puolestaan osoittaa, että juuri limittyminen mahdollistaa eläinten toiseuden aidoimman tunnustamisen. Näin käy ilmi, että ontologista ja eettistä kysymyksenasettelua ei voida erottaa toisistaan. Samalla näytetään Heideggerin ajattelun positiivinen anti eläinten erilaisuuden huomioimiselle. Sekä ontologisesti että eettisesti eläimen käsite osoittautuu ennen kaikkea jännitteiseksi rajankäynniksi läheisyyden ja erilaisuuden välillä.

Avainsanat – Nyckelord – Keywords

Heidegger

eläin

Derrida

fenomenologia

eläinetiikka

postmetafysiikka

Sisällys

1 Johdanto.....	1
1.1 Maailmointi ja elämöinti.....	1
1.2 Tutkielman aihe: maailman ja eläimen raja	4
1.3 Lähdekirjallisuudesta	6
1.3.1 Heidegger-lähteet: eläinluennoista Hölderliniin	6
1.3.2 Derrida ja kissan katse.....	8
1.4 Metodi ja tie	9
1.5 Tutkielman anti eläinkeskustelulle ja tekstin rakenne	11
2 Έντομή ja omaisuus.....	14
2.1 Piiri pyörii	14
2.2 Ameeban omaisuus	16
2.3 Entomologia.....	18
2.3.1 Hyönteisten erityinen funktio.....	18
2.3.2 Entomologinen eläin	19
2.3.3 Erosta erillään.....	21
2.4 Omaisuus ja omaksuminen	24
2.5 Elämän autonomia ja eläimen autotomia	25
2.6 Katseen köyhyys ja haavan kuroutuminen	28
3 Osallisuus erosta	30
3.1 Olemisen toteutuminen eläinontologian horisonttina	30
3.2 Ajallinen ulottuminen	32
3.2.1 Ulottuminen ja hallinta.....	32
3.2.2 Όρεξις	34
3.2.3 Mahdollisuuksien rikkaus	37
3.2.4 Eläinten tulevaisuussuhteen empiirinen tutkimus	39
3.2.4.1 Omien kokemusten episodinen ennakointi.....	39
3.2.4.2 Linnut ja ravinnon varastointi.....	40
3.2.4.3 Ihmisapinat ja työkalun valitseminen tulevaa varten	41
3.2.4.4 Tulkinta tutkimuksista	43
3.3 Toiminnalliset mahdollisuudet.....	44

3.3.1 Uexküllin värikkäät maailmat	44
3.3.2 Projektio	46
3.3.3 Jokin jonakin	48
3.4 Olleisuus ja affektiivisuus	52
3.5 Transitiivinen elämä ja elämöinti	56
3.6 Hyvittämisen estäminen ja ryöstö	59
4 Maan protoetiikka	62
4.1 Totuuden turva	62
4.2 Jakaminen ja laitteisto	63
4.3 Alkuperäinen, anarkkinen ἦθος	65
4.4 Neliyhteys	67
4.4.1 Peilipeli	67
4.4.2 Maa ja taivas	70
4.4.3 Kuolevaiset ja jumalalliset	71
4.5 Eläimet olioina	73
4.6 Eläinten ylijäämä	75
4.7 Maan pimeydestä	77
4.7.1 Heittorata	77
4.7.2 Historiallinen kätkö	79
4.7.3 Äiti maan ajallisuus	80
4.7.4 Luonnon keskellä	82
4.7.5 Maan merkitysyhteydet	84
4.8 <i>Schon</i> ja <i>après</i>	85
4.8.1 <i>Après</i>	85
4.8.2 <i>Schon</i>	87
4.9 Eläimen protoeettinen kohtaaminen	89
5 Heideggerin eläin maailman rajalla	92
5.1 Yhteenveto tutkielmasta	92
5.2 Puutteen paikka	93
5.3 Maailmojen välissä	94
Lähteet	97
Liitteet	110

1 Johdanto

1.1 Maailmointi ja elämöinti

Joku tomppeli tuli kuuluisaksi
ajatuksella: maailma maailmoi.
Hyvä, minä jatkan: elämän tarkoitus
on elämöidä. Aika aikaa kutakin.

Näin Merja Virolainen (1995, 18–19) kirjoittaa runoteoksessaan *Tervapeili*. Maailman maailmoiminen (*Welten*) on yksi monista termeistä Martin Heideggerin (1889–1976) ajattelun asialle:¹ läsnäolon toteutumiselle implisiittisyyteen vetäytyvästä, moniulotteisesta, ajallis-tilallisesta (ja siten aina myös historiallisesta) kontekstuaalisuudestaan käsin.² Heidegger oli kuitenkin toki kaukana tomppellista – vaikka sanojensa mukaan yhteen suureen typeryyteen³ syyllistyikin. Virolaisen luonnehdinta on siis humoristisuudessaan tulkittava ironiseksi. Lisäksi Heideggerin ajattelun kontekstissa runon puhujan tapaa ”jatkaa” voitaisiin pitää tarpeettomana: maailmoiminen *on* elämöimistä. Kun Heidegger nimittäin ajattelee (tai uudelleen-ajattelee) elämää sen esisokraattisen nimen kautta (ζωή), hän palauttaa elämän maailmoimiseen (GA 7, 281–282; GA 55, 280).⁴

Tästä näkökulmasta sekä maailmointi että elämöinti on ymmärrettävä sinä kehkeytymisenä, jossa oleva paljastuu meille olemisessaan: ilmenee eli tuo itsensä läsnäoloon, kätkeytyvää taustaa vasten. Se, mitä Heidegger kutsuu olemisunohdukseksi, on tämän läsnäolon tieltä (ja sen hyväksi) vetäytyvän taustan unohtamista. Vastaavasti juuri tämä

¹ Maailmoiminen tulee esille sekä Heideggerin myöhäisajattelussa (GA 7, 181; GA 79, 47) että jo 1920-luvun ajallisuustematiikan yhteydessä (GA 26, 270). Viittaan Heideggerin teoksiin niiden *Gesamtausgabe*-painosten mukaisesti eli lyhenteellä GA ja järjestysnumerolla. Poikkeuksia ovat seuraavat: *Sein und Zeit*, jonka tapauksessa viittaan erillispainokseen ja käytän lyhennettä SZ; kyseisen teoksen suomennos (Heidegger 2000a); Heideggerin eläinontologian sisältävä teos GA 29/30, josta käytän lyhennettä GBM.

² Yksi Backmanin (2009, 603) luonnehdinnoista, joihin tulkintani perustuu, kuvaa olemisen toteutumista merkityksellisen läsnäolon ”singulaariseksi, kontekstuaaliseksi, tilannesidonnaiseksi ja hetkelliseksi konfiguraatioksi” (*”singular, contextual, situated, and instantaneous configuration”*).

³ Petzet (1983, 43) mainitsee erään opiskelijan luotettavasti kertomaksi, että Heidegger olisi vuonna 1943 pitänyt rehtorinkauttaan ja siihen liittyvää poliittista käyttäytymistään ”elämänsä suurimpana typeryytenä” (*größte Dummheit seines Lebens*). Tämä suurin typeryys, sotkeutuminen natsismiin, on korostunut voimakkaasti Heideggerin hiljattain julkaistujen muistikirjojen myötä, joissa esiintyy antisemitistisiä ajatuksia. Tämä liittyy eittämättä myös niihin pääaiheisiin, joita tulen tässä työssä käsittelemään: Heideggerin ajattelun ja etiikan väliseen suhteeseen sekä – aivan erityisesti – Heideggerin näkemyksiin tekniikasta. Nimenomaan tämän aiheen vakavuudelle ja merkitykselle ei kuitenkaan tekisi oikeutta sen pintapuolinen käsittely. Lisäksi suhde natsismiin on kokonaan oma, laaja ja alati aktiivinen aiheensa Heidegger-tutkimuksessa. Täten rajaan tämän laajan aiheen nimenomaan eläinsuhteeseen keskittyvän työni ulkopuolelle. Trawny (2014) tarkastelee Heideggerin ja antisemitismin suhdetta yksityiskohtaisesti.

⁴ Mainittakoon myös, että Heideggerin varhainen nimi ihmisen olemistavalle oli faktinen elämä (GA 63, 7; Backman 2005, 281). Tämä elämä on samalla maailmassa-olemista eli osallistumista maailman maailmoimiseen. Näin ei ole yllättävää, että Aristotelesta tulkitessaan Heidegger toteaa, että ζωή on maailmassa-olemista (GA 18, 18, 216). Elämän ja maailman toteutuminen kuuluvat siis yhteen myös tiettyssä Heideggerin varhaisajattelun vaiheessa.

tausta on Heideggerin olemiskysymyksen perimmäinen kysytty (*Erfragte*): olemisen mieli (*Sinn*)⁵ tai olemisen totuus (GA 15, 377–378). Näin voidaan ymmärtää kaksi Heideggerin omaehtoista luonnehdintaa fenomenologiasta, jotka ajallisesta etäisyydestään huolimatta (ensimmäinen *Olemisessa ja ajassa* vuonna 1927, toinen vuoden 1973 seminaarissa) säilyttävät saman peruspiirteen: ilmiö fenomenologian tutkimuskohteena on näyttäytyvän kätkeytyvä mieli (SZ, 35); Heideggerin fenomenologia on ei-näyttäytyvän (*unscheinbar*) fenomenologiaa (GA 15, 399).

Kun tämä tausta ymmärretään olemisen totuudeksi, totuus ei tarkoita oikeellisuutta tai totuusarvoa, vaan Heideggerin termi *Wahrheit* viittaa siihen tapaan, jolla olemisen mieli takaa läsnäolon: maailmoiminen ylläpitää tai suojaa (*wahren, Wahrnis, bewahren*) olevan olemista (GA 79, 48; GA 15, 373). Olemisen totuus palautuu samalla myös totuuden kreikkalaiseen nimeen ἀλήθεια. Heidegger omaksuu tämän sanan ajatteluunsa⁶ kuumalla siinä piilevän viittauksen kätkeytyneisyyteen (λήθη): oleva voi tulla läsnäolonsa vain vetäytyvän, kätkeytyvän kontekstin ansiosta (GA 79, 49). Tätä kätkeytymisen ja paljastumisen jännitteistä, ajallis-tilallista toteutumista Heidegger kutsuu myös aukeaksi (*Lichtung*).⁷ Tämä aukea on myös se *Da*, jossa (tai pikemminkin *johon* ja *josta*) oleminen on ihmisen olemistapa: *Da-sein*.⁸ Näiden käsitteiden avulla saavutetaan tiivistetty kuvaus Heideggerin ajattelun asialle: ”kätkeytymisen aukea (aika) tuo läsnäolemisen (olemisen)”⁹ (GA 11, 151). Tästä näkökulmasta Virolaisen luonnehdinta maailmoimisesta ja elämöimisestä pitää siis paikkansa (vaikka harhaanjohtavasti implikoikin eroa näiden kahden välillä): ”aika aikaa kutakin”.

Heideggerin uudelleen-ajattelemia esisokraattisia nimiä maailmoimiselle eivät ole vain ζῶη ja ἀλήθεια vaan myös φύσις: ”esiinnousu” tai ”esiintulo” (*Aufgehung*). Tämä ei ole yllättävää, kun otetaan huomioon, että Herakleitoksen fragmentin 123 mukaan ”esiintu-

⁵ Käytän pääsääntöisesti Reijo Kupiaisen (Heidegger 2000a) käännöksiä *Olemisen ja ajan* terminologias-
ta. Merkittävin poikkeus on *löytyneisyys* (*Befindlichkeit*): ks. alaviite 111 s. 53.

⁶ Ajattelun ja olemisen suhde johtaa kuitenkin sanomaan pikemminkin päinvastoin: tämä sana – olemisen
historiallisena tapana puhutella ihmistä – omaksuu Heideggerin ajattelun.

⁷ Capobianco (2010, 99–100) korostaa, että termi *Lichtung* muutti Heideggerin ajattelun kehittyessä meta-
forista merkitystään: se vaihtui *Olemisen ja ajan* ”valaisusta” (olemisen valosta) aukeaan, metsässä avoi-
mena olevaan tilaan. Sen sijaan, että hämmäntäisin lukijaa antamalla termille kaksi eri käännöstä, kään-
nän sen Heideggerin myöhäisajattelua painottaen aina aukeaksi. Muistettakoon silti tämä vaihtelevuus
alkuperäistermien merkityksissä. Säilyttääkseni metsäaukean merkityksen en käytä Luodon (2002, 40)
käännöstä *aukeama*.

⁸ *Da* viittaa sekä paikkaan (’tuolla’, ’täällä’, ’siinä’) että aikaan (’silloin’). Kuten Luoto (2002, 72n), jätän
termin *Dasein* kääntämättä. *Dasein*in mainitseminen vasta tässä kohtaa johdantoa on tietoinen valinta.
Heideggerin kuuluisa eksistentiaalinen tulkinta vuoden 1927 avainteoksessa *Olemisen ja aika* tulee ym-
märtää laajempaa taustaa vasten: ei tyytymisenä ihmisen olemassaolon itsetarkoitukselliseen analyysiin
vaan kysymyksenä siitä olemisen aukeasta, joka on kätkeytynyt halki filosofian historian (tai jonka kät-
keytyminen transitiivisesti on tämä historia).

⁹ ”Lichtung des Sichverbergens (Zeit) erbringt Anwesen (Sein).”

lo pitää kätkeytymisestä”.¹⁰ Suhteessa tähän erityiseen merkitykseen (ja siten erotuksena minkäänlaisesta luonnontieteestä) olemista voidaan pitää eräänlaisena fyysiikkana (Lindberg 2006, 98). Vastaavasti Heideggerin ajattelu on ”katafyysiikkaa”. Heideggerin fenomenologista tietä¹¹ ”asioihin itseensä” voidaan nimittäin luonnehtia pyrkimykseksi ajatella ”kätkeytymistä rakastavan esiintulon mukaisesti”: κατὰ τὴν φύσιν.¹² Tämä κατὰ itsessään on Heideggerin myöhemmän ajattelun keskeisiä teemoja: ajattelun ja olemisen suhde¹³ – jota määrittävät kauttaaltaan kuuluminen, kuuleminen ja kuuliaisuus.

Toisaalta Heideggerin ajattelu on myös postmetafyysiikkaa tai vähintäänkin sijaitsee niin kutsutun metafyyssisen sulkeuman rajalla ja valmistelee siirtymää sen yli (Schürmann 1987, 228). Etuliite *postmeta-* ei kuitenkaan ole vain tarpeeton kiertotie ilmaisemaan Heideggerin katafyysiikkaa, sillä se kertoo hänen lähestymistapansa historiallisesta luonteesta. Paljastumisen ja kätkeytymisen ajallis-tilallinen toteutuminen on nimittäin synnyttänyt myös metafysiikan koko historian: se on lähettänyt (*schicken*) kaikki ne läsnäolon muodostumat, jotka metafysiikka on tematisoinut – mutta samalla kätkenyt nämä lähetykset itse, samoin kuin niiden moniulotteisen taustan. Täten φύσις voidaan paljastaa näiden kätkeytymien alta vain käymällä metafysiikan läpi. Seuraamalla olemisen historiaa saadaan näkyviin olemisen olemisena (eli alkuperäisimmässä rakenteessaan) (GA 15, 339). Näin ajattelu lopulta päättyy sen eteen, mikä on kaikkien historiallisten lähetysten takana (GA 14, 50; ks. myös Haar 1987, 23).

Heideggerin katafyysiikka ei myöskään olisi mahdollista ilman filosofian perinnettä. Tämä sidonnaisuus historiaan ja perittyihin tulkintatapoihin heijastaa Heideggerin ajattelun leimallisia piirteitä: tilannesidonnaisuutta ja äärellisyyttä. Näin ollen *postmetafyysiikka* (tai varovaisemmin ”esipostmetafyysiikka”) ilmaisee Heideggerin suhteen metafysiikkaan kahdessa merkityksessä: 1. Heideggerin historiallinen sijainti on metafysiikan sulkeuman rajalla (ja siten jo osittain metafysiikan jälkeen). 2. Tämä sijainti mahdollistaa olemishistorian destruktion¹⁴, jossa saavutetaan se tausta, jota metafysiikka itse ei ole pystynyt ajattelemaan – ja näin tullaan metafysiikan jälkeen (*post*). Tämän postmetafyysisyyden vuoksi olemisen mielen, totuuden tai aukean ajattelu ei myöskään voi

¹⁰ ”Φύσις δὲ καθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ” (Diels & Kranz 2004, 178). Yksi Heideggerin useista käännöksistä: ”Esiintulo (kätkeytymisestä) osoittaa kätkeytymiselle suosiota.” (”Das Aufgehen (aus dem Sichverbergen) dem Sichverbergen schenkt’s die Gunst.”) (GA 7, 279.)

¹¹ Fenomenologia ei ole metodi vaan tie, joka vie asian näyttäytymisen äärelle (GA 15, 399).

¹² Ks. Schürmann (1987, 176, 289).

¹³ Yksi tämän suhteen olennaisimmista muotoiluista on vuoden 1957 luento *Der Satz der Identität* (GA 11, 31–50). Ks. myös alaviite 142 s. 72.

¹⁴ Tällä Heidegger tarkoittaa tiettyjen olemishistorian olemismuodostumien ”pois-rakentamista” (*Abbau*) olemisen ajallisen mielen paljastamiseksi (GA 15, 337).

tarkoittaa esisokraattisten ajattelijoiden elvyttämistä tai pelkkää toisintoa vaan tämän varhaisen alun alkuperäisempää uudelleen-omaksumista omasta olemishistoriallisesta tilanteestamme käsin. Tiivistettynä voidaan siis sanoa: maailmoimisen, elämöimisen tai kätkeytymistä rakastavan esiintulon omin ajallinen luonne määrää, että mahdollisuusehdoissaan oikein ymmärretty *katá on* samalla *postmeta-*.

1.2 Tutkielman aihe: maailman ja eläimen raja

Luonnehtiessani yllä Heideggerin ajattelun asiaa palautin elämöimisen maailmoimiseen. Tämä tulkinta on *elämän* ja *elämöimisen* merkityskentissä kuitenkin idiosynkraattinen.¹⁵ Ensisijaisessa merkityksessään elämä elämöi ympärillämme paitsi omina tapoinamme ”pitää meteliä” niin myös eri eläinlajien rikkaan moninaisuuden ääntelehtimisenä: rottien vikinänä, heinäsiirkkojen sirityksenä, lokkien raakkumisena tai norsujen töminänä. Laajemmin elämöinti voidaan ymmärtää ylipäättään elämän dynaamisena tapahtumisena tai ilmenemisena. Tämä koskee erityisellä tavalla eläimiä,¹⁶ joita filosofia on tarkastellut elävänä sinänsä (Lindberg 2005, 88). Miten maailmointi suhteutuu eläinten elämään? Tässä tutkielmassa pureudun juuri tähän kysymykseen, jota lähestyn erityisesti seuraavaksi kuvaamistani näkökulmista.

Kokevatko myös muut lajit läsnäolon esiintulon ajallisesta kontekstistaan? Heideggerin vastaus on kielteinen, ja hänen ajattelunsa tekee yhden länsimaisen filosofian jyrkimmistä erotteluista ihmisen ja eläinten välillä. Eläin jää osattomaksi maailmoimisesta: maailmasta köyhäksi. Heideggerin tunnetun jaottelun mukaan kivi on maailmaton, eläin on maailmasta köyhä ja ihminen maailmaa muodostava (GBM, 263). Toisin sanoen eläimet kuuluvat kaiken sen olevan joukkoon, joka meille ilmenee maailmassa, mutta koska eläimet eivät tee muuta kuin elävät, niillä itsellään ei ole suhdetta tähän maailmaan.

Tällä erottelulla on eettinen merkitys, joka näkyy neljällä tavalla. 1. Heidegger toteaa, että eläinten köyhyys maailmasta tarkoittaa, että meidän on mahdollista siirtyä (*verset-*

¹⁵ Lisäksi Haar (1987, 113–114) pitää Heideggerin etymologista argumenttia tälle johtopäätökselle hyvin kyseenalaisena.

¹⁶ Toisin kuin Ruonakoski (2011, 15, 21; 2015), en käytä ilmauksia *toislajinen eläin* tai *vieraslainen eläin*, joilla oikeutetusti problematisoidaan perinteinen jako ihmisen ja muiden lajien välillä. Ensisijainen perusteeni on näiden ilmausten pituus; toissijainen peruste on, että vaikka korostan ihmisen ja muiden lajien läheisyyttä ja limittymistä, ”viimeinen sana” jää erolle, toiseudelle ja vieraudelle. Kun viitataan Heideggerin eläinontologiaan, puhun eläimestä yksikössä korostaakseni tämän ontologian essentialismia; muutoin pyrin viittaamaan eläimiin monikollisesti: avoimena joukkona, joka vastaa Derridan (1999, 298) epämääraistä monikkoa *des animaux*.

zen) eläinten olemistapaan mutta ei kulkea eläinten kanssa (*mitgehen*) (GBM, 309). Kanssa-oleminen (*Mitsein*) eläinten kanssa ei siis ole mahdollista.¹⁷ Kanssa-oleminen puolestaan on yksi niistä käsitteistä, joista Heideggerin ajattelun usein puutteelliseksi koettua eettisyyttä pyritään etsimään. Eläinsuhdettamme kuvaavan sanan *versetzen* etuliite *ver-* voidaan täten ymmärtää kielteisessä merkityksessä: se on siirtymistä eräänlaiseen väärään paikkaan, pelkkää simuloimista, kyvyttömyyttä jakaa toisen kokemuksia (Lindberg 2004, 20–21). Eläin on siis köyhä maailman myötä myös yhteisestä merkitysten jakamisesta, johon eettiset suhteet ensisijaisesti perustuvat. 2. Heideggerin eläinontologiaa hallitseva käsitys eläimen itseydestä (tai pikemminkin sen puutteesta) estää eläintä aidosti katsomasta meitä ja siten ottamasta meitä haltuun eettisessä kohtaamisessa. 3. Heideggerin puhe eläimen olemuksesta edustaa Derridan (1999, 298) kuvaamaa väkivaltaa ja rikosta eläinten keskinäisiä eroja kohtaan. 4. Vaikka Heideggerin eläinkäsitys ei ole lainkaan preskriptiivinen, esitän luvussa 3.6, että kysymyksellä eläimen köyhyydestä on seurauksia sille, miten meidän tulisi luonnehtia eläinten kohtelua esimerkiksi eläintuotannossa.

Kysymystä maailmasta ja eläimestä voidaan kuitenkin lähestyä myös toisesta näkökulmasta. Heideggerin myöhäisajattelussa korostuu, että maailmoimisen kätkeytyvän luonteen vuoksi myös me ihmiset olemme siitä osittain osattomia. Olemishistoriallisessa tilanteessamme maailmamme on tasoitettu objektien kokonaisuudeksi, jossa luonto on pelkkä resurssi jatkuvalle hyödyntämiselle ja eläimetkin vain tuotantoeläimiä. Tekniikan hallitsemalla aikakaudella, johon olemisunohdus huipentuu, maailmamme uhkaa pysyä maailmoimisen rikkaasta kontekstuaalisuudesta köyhänä. Jos maailman näyttämö sitä vastoin olisi olemisen ajallis-tilallinen toteutuminen kaikessa alkuperäisessä moniulotteisuudessaan, miten eläimet meille tällä näyttämöllä voisivat näyttäytyä – tai kenties kätkeytyä? Yhtä maailmoimisen ulottuvuuksista Heidegger kutsuu maaksi; miten maa ilmenee eläimissä? Heideggerin ajattelun keskeisin eettinen ulottuvuus on ihmisen suhde maailmoimiseen, sen kuuleminen ja varjeleminen: kata-fyysisyyteen sisältyvä kuuliaisuus. Voisiko tämä kuuliaisuus synnyttää myös jonkinlaisen protoeettisen suhteen eläimiin?

Kuten pyrin myöhemmin osoittamaan, nämä kaksi laajaa teemaa – toisaalta eläimen köyhyys maailmasta ja toisaalta eläimet Daseinin maailmoimisesta käsin koettuina – eivät ole erillisiä. Ne päinvastoin nivoutuvat tavalla, joka motivoi Heideggerin eläinkäsitysten lukemista sekä kriittisesti että positiivisia käsitteellisiä resursseja löytäen. Tätä

¹⁷ Ks. Derrida (1987, 89), Dastur (1995, 316), Glendinning (1996, 79) ja Houillon (1995, 127–128).

kautta muotoutuu koko tätä tutkielmaa hallitseva määritelmä suhteellemme toisiin lajeihin: samuuden ja eron jännitteisyys. Tämä ei tarkoita sen enempää eroja saman yläkäsitteen alla kuin absoluuttisen heterogeenisyyden ehdotonta rajaviivaa. Eläimet eivät siis kuulu vain evolutiiviselle ja kognitiiviselle jatkumolle *homo sapiensin* kanssa, erilaisin aste-eroin meistä erotettuina; toisaalta ne eivät myöskään muodosta ylittämättömän kuulun toiselle puolelle jäävää tuntematonta, jonka ainoaksi kuvaamistavaksi jäisi jonkinlainen negatiivinen zoologia. Sen sijaan eläimet jäävät tuttuuden ja toiseuden, läheisyyden ja etäisyyden levottomaksi kiistaksi. Tästä näkökulmasta juuri Heidegger on eläinsuhteemme pohtimisen kannalta tärkeä lähtökohta, sillä läheisyyden ja etäisyyden jännite osoittautuu keskeiseksi hänen myöhäisajattelulleen.

Tämän tutkielman tärkeimmät tutkimuskysymykset ovat siis seuraavat: 1. Miten eläinten kokemusmaailma vertautuu Daseinin olemistapaan? Kuuluvatko kaikki muut eläinlajit yhtenäisen rajan toiselle puolelle, vai esiintyykö inhimillisen merkitysmaailman rajalla limittymistä ja päällekkäisyyttä? 2. Tarjoaako Heideggerin ajattelu resursseja sen käsitteellistämiseen, miten voimme protoeettisesti kohdata eläimet? Mitä ”protoeettisyys” tarkoittaa? 3. Millä tavalla ja missä määrin kaksi edellistä tutkimuskysymystä kytkeytyvät toisiinsa?

1.3 Lähdekirjallisuudesta

1.3.1 Heidegger-lähteet: eläinluennoista Hölderliniin

Tärkein lähde Heideggerin eläinkäsityksille – ja siten tälle tutkielmalle keskeisin teos – on vuosien 1929 ja 1930 luentosarja *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Tämän luentosarjan analysoinnissa olen käyttänyt apuna siitä käytyä runsasta keskustelua.¹⁸ Yhtenä tämän keskustelun kuuluvimmista äänistä voidaan pitää Derridaa, sillä monet Heideggerin eläinkäsityksen tulkinnat asemoivat itseään Derridan (1987, 86, 90) esittämään kritiikkiin Heideggerin ”ihmiskeskeisestä teleologiasta”. Heideggerin vuosien 1929–1930 luentosarjan merkitystä korostaa, että hänen myöhemmät luonnehdintansa eläimistä ovat pääsääntöisesti yksittäisiä mainintoja, jotka toistavat perusväitteen eläimen maailmasuhteen puuttumisesta. Tällöin eläin ei kuiten-

¹⁸ Ks. alaviite 24 s. 11.

kaan ole enää vain köyhä vaan ylipäättään ilman maailmaa: olemisen totuuden ulkopuolella.¹⁹

Vuoden 1927 avainteos *Oleminen ja aika* muodostaa sikäli olennaisen lähteen, että luen Heideggerin myöhäisfilosofiaa aina suhteessa myös tähän varhaisempaan ontologiaan. Tämä ei tarkoita, että palauttaisin Heideggerin myöhäisemmät käsitteet eksistentiaalialalytiikkaan vaan että seuraan Heideggerin omaa tendenssiä – aina viimeisiin seminaareihinsa saakka – asemoida alati muotoutuvaa ajatteluaan aina myös suhteessa *Olemiseen ja aikaan*: toisinaan kriittisesti, toisinaan uudelleen-tulkiten. Yleisesti ottaen en kuitenkaan pitäydy missään tietyssä Heideggerin ajattelun vaiheessa vaan tukeudun esseisiin, luentosarjoihin ja seminaareihin halki tämän ajattelun koko kaaren, lukuun ottamatta kaikkein varhaisimpia tekstejä.

Myös vuosien 1934–1935 luennot Hölderlinin hymneistä *Germanien* ja *Der Rhein* (GA 39) ovat yksi tämän työn tärkeimmistä lähteistä. Tätä valintaa ohjaa vakaumus, että nämä luennot – jotka ovat vuoropuhelua Heideggerin ajattelulle kaikkein läheisimmän hahmon kanssa – tarjoavat korvaamattoman, laajemman kontekstin erityisesti vuosien 1935–1936 tunnetuille analyyseille taideteoksen alkuperästä (GA 5, 1–74). Hölderlinluennot ja taideteosluennot yhdessä puolestaan auttavat ymmärtämään erityisesti maan käsitettä, jonka eri merkityksiä tarkastelen luvussa 4.7. Lisäksi juuri nämä Hölderlinluennot edustavat keskeistä murrosvaihetta Heideggerin ajattelussa, sillä niissä risteävät toisaalta 1920-luvun käsitteistö (heitteisyys, projektio, ekstaattinen ajallisuus) ja toisaalta Heideggerin myöhäisajattelulle tunnusomaiset teemat: olemishistoria ja olemisen neliulotteisuus. Seuraamalla näiden luentojen Janus-kasvojen katsetta²⁰ sekä varhaisempaan että myöhempään ajatteluun voidaan nähdä sekä murtumia että jatkuvuutta. Tämän tutkielman yksi keskeisimmistä ratkaisuista on korostaa nimenomaan jatkuvuutta.

Eläinkysymyksestä erillään Heidegger-tulkintakirjallisuudesta tärkeimpiä lähteitani ovat Michel Haarin *Le chant de la terre* (1987), Reiner Schürmannin yksityiskohtainen monografia *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy* (1987)²¹ ja Jussi Backmanin väitöskirja *Complicated presence: The Unity of Being in Parmenides and Heidegger* (2009). Haarin teoksella on keskeinen merkitys maan käsitteen analyysille neljännessä luvussa. Schürmanniin olen tukeutunut erityisesti tulkitessani olemishistori-

¹⁹ Ks. esimerkiksi GA 5 (31), GA 9 (326), GA 39 (75), GA 40 (48), GA 65 (277) ja GA 54 (237).

²⁰ Heidegger puhuu itse Janus-kasvoista, joskin toisessa kontekstissa eli metafysiikan rajaa luonnehtia-
saan. Ks. GA 14 (62–63), Schürmann (1987, 205) ja s. 95.

²¹ Käytän Schürmannin alun perin ranskankielisestä teoksesta englanninkielistä käännöstä, sillä Schürmann on itse osallistunut teoksen kääntämiseen ja muokkaamiseen.

an käsitettä ja Heideggerin ajattelun suhdetta etiikkaan. Etiikan käsittelyssä apunani on myös Jean-Luc Nancyn (2001, 85–113) tulkinta Heideggerin ”alkuperäisestä etiikasta”. Backmanilta olen puolestaan omaksunut – myös aina silloin, kun sitä ei ole lähdeviitteinä erikseen mainittu – yhden koko tätä tutkielmaa hallitsevista lähtökohdista Heideggerin lukemiselle: läsnäolon moniulotteisen, jännitteisen taustakontekstin. Näiden teosten lisäksi Jeff Malpasin *Heidegger's Topology: Being, Place, World* (2006) on toiminut hyvänä yleiskatsauksena Heideggerin ajatteluun.

1.3.2 Derrida ja kissan katse

Tärkein lähteeni Heideggerin omien tekstien ja näitä koskevien tulkintojen ohella on Derridan *L'animal que donc je suis (à suivre)*: vuonna 1997 pidettyyn, Derridan työlle omistettuun konferenssiin kuuluva esitelmä. Tässä mannermaiseen eläinkeskusteluun keskeisesti vaikuttaneessa tekstissä Derridan (1999, 253–254) lähtökohtana on alkupe-
räinen kokemus, ”eläimellinen säädttömyys” (*animalséance*): alastomuus kissan katseen edessä. Tämä puhutteleva katse asettaa oman olemisemme kyseenalaiseksi ja nimenomaan *toisen* katseena saa myös eettisen merkityksen (Lindberg 2005, 95). Kissan katse saa Derridan pohtimaan länsimaisen filosofian eläinsuhdetta useasta eri näkökulmasta. Siten hän sivuaa muun muassa ihmiselle ominaisen erityisyyden (*propre*) problematiikkaa (Derrida 1999, 254–255, 265, 291, 295), eläinten nimeämistä luomiskertomuksessa (*ibid.*, 266–268), eläimiin kohdistuvaa väkivaltaa ja myötätuntoa (*ibid.*, 275–279) ja rajoja ihmisen ja eläinten välillä (*ibid.*, 280–282). Yhdeksi koko tekstin halki kulkevista juonteista muodostuu eläinten *seuraaminen* kaikessa monimerkityksisyydessään: ihmisen raamatullinen tuleminen maailmaan eläinten jälkeen, ihmisen subjektuuden muotoutuminen eläimen puhuttelun seurauksena (sen passiivisena kokemisena) ja seuraaminen takaa-ajona tai metsästämisenä.

Analysoin Heideggerin eläinkäsityksiä erityisesti kahdesta Derridan esille nostamasta näkökulmasta: 1. Derrida esittää, että itsensä näkeminen eläimen katsomana on sivuutettu niin järjestelmällisesti, että filosofiaa voidaan pitää jopa tämän katseen laskelmoituna unohduksena (*ibid.*, 261, 264). Tässä unohdetussa katseessa Derrida korostaa siihen kuuluvaa absoluuttista toiseutta, mutta luonnehtii sitä samalla myös läheisyydeksi (*ibid.*, 261–262). Tarkastelen Heideggerin ajattelun suhdetta tähän eläimen jännitteiseen kohtaamiseen: toisaalta osoitan kriittisesti Heideggerin eläinontologian rajoja ja toisaalta kysyn, mitä tapahtuisi, jos Derridan kissa näkisi Daseinin. 2. Derrida kritisoi toistuvasti

länsimaisen filosofian eläinkäsitteen totalisoivaa homogeenisyyttä, joka jättää eläinten keskinäiset erot huomiotta (ibid., 282, 291, 298). Hän korostaa myös, ettei ihmisen ja eläinten välille voida vetää yhtä, rikkomatonta rajaa (ibid., 291). Heidegger sitä vastoin esittää sekä kaikille eläimille yhteisen olemuksen että ehdottoman ja yhtenäisen rajan Daseinin ja eläimen välille. Derridan kritiikki perinteisiä rajanvetoja kohtaan muodostaa näin ollen olennaisen kiinnostuksen Heideggerin eläinkäsitysten tarkastelulleni.

Heideggerin ja Derridan ohella käsittelen myös empiiristä eläintutkimusta. Yksityiskoh-
taisimmin tarkastelen tarkkaan rajattua teemaa eläinten ajallisuuden tutkimuksessa: eläinten kokemuksellista suuntautumista nykyisestä motivaatiotilasta poikkeaviin, pois-
saoleviin tilanteisiin. Tämän teeman lisäksi käytän joitakin yksittäisiä eläintutkimuksia havainnollistavina vastaesimerkkeinä ontologisille väitteille. Tukeudun myös Heidegge-
rin omiin eläinkäsityksiin keskeisesti vaikuttaneen biologi Jakob von Uexküllin näke-
myksiin eläinten kokemusmaailmasta.

1.4 Metodi ja tie

Yksi olennainen metodini Heideggerin eläimen tarkastelussa on käsitteiden työstäminen etymologian avulla. Tämä ei ole itsetarkoituksellista, ja Heidegger painottaakin, että ajattelun ei ole elettävä sanakirjoista vaan että etymologian hyödyntämisen on nojattava sanojen koko sisällön edeltävään ajattelemiseen (GA 7, 176–177). Etymologia palvelee tässä tutkielmassa kahta tarkoitusta. Ensiksikin sanojen merkityskenttien avaaminen auttaa organisoimaan tulkitsemaani käsitteistöä ja siten korostamaan tämän käsitteistön sisäistä koherenssia: keskinäisiä riippuvaisuussuhteita ja päällekkäisyyksiä. Myös Heidegger nimeää käsitteiden yhtenäisyyden säilyttämisen tärkeäksi metodologiseksi periaatteeksi (GBM, 432). Ylipäätään yhtenä Heideggerin ajattelun läpitunkevana piirteenä voidaankin pitää vahvaa sisäistä sidosteisuutta, jonka Heidegger (usein juuri etymologiaa hyödyntäen) juurruttaa myös kieleen. Tätä sidosteisuutta voitaisiin kutsua ajattelun ”logiikaksi”, joka vastaa olemisen omaa rakennetta: merkityskentän eriytymistä, jota samalla hallitsee erojen kerääntyminen (λόγος).

Toiseksi kieli itsessään on olemisen toteutumista – se on ”olemisen talo” (GA 9, 313; GA 5, 310). Tämä toteutuminen on myös historiallista kehkeytymistä: merkitysten pe-
riytymistä, kehittymistä ja unohtumista. *Olemisen ja ajan* historiallisuuskäsityksessä ”jälleen-hakeminen” (*Wiederholung*) tarkoittaa historiallisten mahdollisuuksien ekspli-
siittistä perimistä. Tämä ei ole pelkkää menneen toistoa vaan eräänlaista uutta luovaa

dialogia menneisyyden kanssa. (SZ, 385–386; ks. myös Backman 2005, 60.) Toisaalta Heidegger korostaa, että jokapäiväinen kieleemme on juuretonta juttelua (*Gerede*), joka on irronnut alkuperäisestä suhteesta olevaan (SZ, 168, 170). Heideggerin toistuva vetoaminen sanojen etymologiaan voidaan nähdä myös taisteluna tätä juurettomuutta vastaan ”hakemalla jälleen” se historian saatossa peittynyt olemisymmärrys, joka perimäämme kieleen kätkeytyy. Käyttämämme sanat sijaitsevat pitkän historiallisen polun päässä, ja etymologia tämän tutkielman metodina on asioiden lähestymistä ja omaksu- mista tätä polkua kulkemalla. Sana μέθοδος itse viittaaakin alun perin juuri tällaiseen asian lähestymiseen tietä pitkin (Backman 2005, 30).²² Etymologia on siis metodi erityi- sessä mielessä: historiallinen polku. Tämän polun varrelta eli kielellisestä perinnöstä tuon esille myös uusia tulkinnan mahdollisuuksia.²³

Toinen hallitseva lähestymistapani Heideggerin eläinkäsityksiin on pyrkimys selvittää näiden käsitysten taustalla olevia rakenteellisia ratkaisuja ja niiden keskinäisiä suhteita. Tätä kautta pyrin tuomaan selvemmin esille toisaalta näiden ratkaisujen eettiset seura- ukset ja toisaalta mahdolliset murtumakohdat, joissa Heideggerin eläinontologiaa voi- daan arvioida uudelleen. Tietoisena tavoitteenani on pitää tämä tarkastelu immanenttina Heideggerin omalle käsitteistölle – niin pitkälle kuin katson sen mahdolliseksi. Tämä immanenssin ihanne ei kuitenkaan tarkoita kuvitelmaa Heideggerin tekstistä hermeetti- senä, ennalta annettuna kokonaisuutena; tulkinta tapahtuu kulloinkin äärellisistä lähtö- kohdista käsin ja aktiivisessa vuorovaikutuksessa kohteensa kanssa. Pikemminkin se ilmaisee vain pyrkimyksen pitää käsitteistön perimmäinen kiintopiste Heideggerin ajat- telun asiassa: läsnäolon kätkeytyvässä kontekstuaalisuudessa. Korostunein esimerkki tästä on, että en aseta tarkastelun keskiöön analyyttistä eläinetiikkaa hallitsevaa tietoi- suuden tai tuntoisuuden käsitettä (englanniksi *sentience*), vaan käsittelen eläinkäsymyk- sen eettisiä ulottuvuuksia pääasiassa oman (*eigen*) tematiikan kautta, joka kuuluu olen- naisesti Heideggerin omiin käsityksiin sekä eläimestä että Daseinista.

²² Yksi Heideggerin omista käännöksistä on ”etenevä jäljittäminen” (*vorgehende Nachgehen*) (GA 9, 271).

²³ Tällä spesifillä tavalla ymmärrettynä metodi ja tie eivät siis ole keskenään ristiriidassa, toisin kuin Hei- deggerin erottaessa toisistaan tieteen metodit ja filosofian tiet (GA 15, 399; GA 12, 168).

1.5 Tutkielman anti eläin keskustelulle ja tekstin rakenne

Heideggerin eläinontologiasta on keskusteltu paljon. Tuntemassani tutkimuskirjallisuudessa²⁴ korostuvia lähtökohtia ovat toisaalta tämän ontologian kritisointi sen ihmis-keskeisyydestä²⁵ sekä eläinten väliset erot laiminlyövästä essentialismista²⁶ ja toisaalta sen puolustaminen näitä kritiikkejä vastaan.²⁷ Näiden päälinjojen lisäksi tämä rikas keskustelu on tietenkin hajaantunut lukuisiin erityisiin näkökulmiin.²⁸ Lisäksi useissa tulkinnoissa on tuotu eksplisiittisesti esille, että Heideggerin eläimen köyhyys on ennen kaikkea köyhyyttä ontologisesta erosta²⁹ ja että Daseinin ja eläimen ero kytkeytyy keskeisesti kysymykseen ajasta.³⁰ Heideggerin eläinontologiassa huomiota on kiinnitetty myös elämän omaan ajallisuuteen.³¹

Tutkielmani pyrkii tarjoamaan tähän keskusteluun uuden ja kenties epätavallisen näkökulman seuraavilta osiltaan: 1. Jäljitän eläimen köyhyyden suhteeksi *elämän* ajallisuuteen ja siten eläimen olemistavalle *immanentiksi* eroksi. Näin esitän eläimen köyhyyden

²⁴ Heideggerin eläinontologiaa sivuavia tai yksityiskohtaisesti käsitteleviä monografioita ovat muun muassa seuraavat: Jacques Derrida: *De l'esprit. Heidegger et la question*; Giorgio Agamben: *The Open: Man and Animal*; Brett Buchanan: *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*; David Farrell Krell: *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*; Matthew Calarco: *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*; Michel Haar: *Le Chant de la Terre*; Alasdair Macintyre: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Käyttämäni artikkeleita ovat seuraavat: William McNeill: *Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929–1930*; Françoise Dastur: *Pour une zoologie "privative" ou comment ne pas parler de l'animal*; Susanna Lindberg: *Heidegger's Animal*; Didier Franck: *Being and the Living*; Ted Toadvine: *The Entomological Difference: on the Intuitions of Hymenoptera*; Vincent Houillon: *Pauvrement habite l'animal*; Rafael Winkler: *Heidegger and the Question of Man's Poverty in World*; Christiane Bailey: *La vie végétative des animaux: la destruction heideggérienne de l'animalité*; Brett Buchanan: *The Time of the Animal*; Richard Iveson: *Animals in Looking-Glass World: Fables of Überhumanism and Posthumanism in Heidegger and Nietzsche*; Andrew J. Mitchell: *Heidegger's Later Thinking of Animality: The End of World Poverty*; Kevin Aho: *Logos and the Poverty of Animals: Rethinking Heidegger's Humanism*; Simon Glendinning: *Heidegger and the Question of Animality*; Raoni Padui: *From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature: Naturalism, Animality, and Metontology*; Gerard Kuperus: *Attunement, Deprivation, and Drive: Heidegger and Animality*; Stuart Elden: *Heidegger's animals*. Tarkemmat tiedot ovat lähdeluettelossa.

²⁵ Derrida (1987, 79, 86), Krell (1992, 114, 121, 323n), Calarco (2008, 28, 30), Iveson (2010, 60) ja Glendinning (1996, 80).

²⁶ Derrida (1987, 89–90), Krell (1992, 113), Macintyre (1999, 45, 48), Calarco (2008, 26–27) ja Bailey (2007, 112).

²⁷ Dastur (1995, 286, 297, 312–313), McNeill (1999, 230) ja Aho (2007, 124–125).

²⁸ Näistä mainittakoon esimerkeiksi seuraavat: Heideggerin eläinontologian privatiivisuuden positiivinen omaksuminen (Dastur 1995, 309, 316); eläinlentojen yhteys Heideggerin tulkintaan Aristoteleen φύσις-käsitteestä (Lindberg 2004, 8–12); pääsemättömyys eläimen kokemusmaailmaan ihmisen omana köyhyytenä (Toadvine 2011, 203; Winkler 2007, 529, 536); ongelmallinen suhde Daseinin, ajallisuuden, elämän ja ruumiin välillä (Franck 1991, 136–137, 144–146); Heideggerin myöhempi Trakl-luenta kontrastina varhaiselle eläinontologialle (Mitchell 2011, 74, 77).

²⁹ Buchanan (2008, 100), Krell (1992, 11), Franck (1991, 145) ja Bailey (2007, 88, 91).

³⁰ Buchanan (2007, 65; 2008, 101–102) ja McNeill (1999, 239). Myös Dasturin (1995, 298–299, 310–311) luonnehdinta, jonka mukaan eläimeltä on eväty Daseinin transsendentaaliseen äärellisyyteen kuuluva skematismi, voidaan ymmärtää viittaukseksi ajalliseen eroon.

³¹ Dastur (1995, 291, 295n), Buchanan (2008, 109–110) ja Winkler (2007, 533, 536).

aidosti eläimestä itsestään käsin ajateltuna olemispiirteenä – vastoin yleistä kritiikkiä, jonka mukaan tämä privaatio syntyy vain ihmiskeskeisestä vertailusta. 2. Toisaalta esitän elämän ja Daseinin ajallisuuden limittäisiksi tai päällekkäisiksi. Tämä puolestaan avaa mahdollisuuden Heideggerin tekemän kuilumaisen eron kyseenalaistamiseen. 3. Otan oman, omimisen, omaksumisen ja omaisuuden käsitteet eksplisiittiseksi johtolangaksi Daseinin ja eläimen välisen eron tarkasteluun. 4. Analysoin tarkemmin eläimen köyhyyden eettisiä seurauksia. En tässä keskity pelkästään Heideggerin essentialismin kritiikkiin vaan pohdin myös eläimen eettistä kohtaamista ja sivuan lyhyesti eläinten kohteluun liittyviä eettisiä kysymyksiä. 5. Tarkastelen eläinten ajallisuutta empiirisen eläintieteen avulla. 6. Kuten useat Heideggerin tulkitsijat, yhdistän eläimen kohtaamisen salaisuuden ja kätkeytymisen teemoihin.³² Luon tämän yhteyden kuitenkin nimenomaan Derridan kuvaaman eläimen katseen avulla ja toisin kuin esimerkiksi Dastur (1995), esitän Heideggerin privatiivisen eläinontologian *kritiikin* välttämättömäksi eläimen omimman toiseuden tunnustamiselle.

Tutkielmassa selvitän Heideggerin omaleimaisen käsitteistön kiemuroita ja osana tätä selvitystä hyödynnän sekä antiikin kreikan että suomen kielen resursseja. Tämä saattaa tuntua lukijasta vieraannuttavalta ja raskaalta. Tämä on kuitenkin sikäli välttämätöntä, että yksi tutkielman tavoitteista on tarjota oma panoksensa juuri Heidegger-tutkimukseen. Tämä koskee erityisesti tulkintoja Heideggerin eläinontologiasta, mutta luvun 4.7 kautta – maan käsitteen eri merkityksiä selvittämällä – osallistun myös keskusteluun Heideggerin taidenäkemyksistä. Panokseni jälkimmäiseen keskusteluun on taideteoksen laajemman historiallisen ulottuvuuden korostaminen, minkä toivon antavan lisätukea Haarin (1987) ansiokkaille analyyseille.

Tavoitteeni ei kuitenkaan ole pitäytyä Heidegger-tulkinnassa, vaan pyrin luomaan siltoja myös empiiriseen eläintutkimukseen, fenomenologiseen eläin keskusteluun ja mannermaiseen eläin etiikkaan. Pyrkimykseni on siis osoittaa Heideggerin ajattelusta käsitteellisiä työkaluja, joiden avulla voidaan keskustella eläinten tulevaisuussuhteesta ja affektiivisuudesta, taideteoksesta ja historiallisuudesta, eläinten toiseuden kohtaamisesta ja tunnustamisesta. Nämä kaksi päätavoitetta – sukeltaminen Heideggerin ajattelun si-
suksiin ja tutkielman laajempi relevanssi – eivät ole vastakkaisia päämääriä. Päinvastoin vain ylempänä mainitsemani immanenssin ihanne takaa, että Heideggerin ajattelun kri-
tiikki ja sen tarjoama anti eläin keskustelulle eivät jää ulkokohtaisiksi vaan kumpuavat

³² Dastur (1995, 315–316) ja Winkler (2007, 529–530). Ks. myös Lindberg (2004, 12).

aidosti hänen ajattelustaan. Tavoitteeni onkin osoittaa erityisesti luvussa 4.8.1, että suurin yhteys ”ulkopuolelle” löytyy kaikkein ”sisimmästä”.

Hahmottelemani teemat jäsentyvät tutkielman rakenteeksi seuraavasti: Luvut 2 ja 3 keskittyvät eläimen köyhyyteen maailmasta. Luvussa 2 kuvailen ja tulkitSEN Heideggerin vuosien 1929–1930 eläinontologiaa. Otan tässä tarkastelussa johtolangaksi entomologian käsitteen ja siihen sisältyvän merkityskentän (2.3). Näin saavutan kaksi tarkempaa luonnehdintaa eläimen olemistavasta: toisaalta erillisyden ontologisesta erosta (2.3.3) ja toisaalta eläimen olemiselle immanentin eron (2.5), jota luonnehdin tarkemmin omistamisen, omaamisen ja omaisuuden käsitteiden avulla (2.4). Luvussa 3 tulkitSEN elämän ja eläimen olemistapoja tarkemmin ajallisen ulottumisen kautta (3.2). Käytän sitten tätä tulkintaa perustana Heideggerin esittämän kuilumaisen eron kyseenalaistamiselle. Tässä yhteydessä käsittelen joitakin eläinten ajallisuutta koskevia empiirisiä tutkimuksia (3.2.4) sekä mahdollisuuksia eläinten toimintaympäristössä (3.3). Tarkastelen luvussa myös affektiivisuuden käsitettä suhteessa eläimiin (3.4) sekä Daseinin ja eläinten suhdetta elämään ja kieleen (3.5).

Luvussa 4 vaihdan näkökulmaa: tarkastelen ajattelun ja olemisen (tai Daseinin ja maailmoimisen) välisestä suhteesta nousevaa protoetiikkaa ja eläinten asemaa siinä. Annan ensin joillekin perinteisille eettisille käsitteille heideggerilaisen tulkinnan (4.1–4.3), minkä jälkeen tulkitSEN olemisen moniulotteisuuden eli neliyhteyden (*Geviert*) käsitteistöä (4.4). Sen jälkeen tarkastelen tarkemmin juuri maan käsitettä (4.7). Näin saavutan laajemman kontekstin, jota vasten Derridan kuvaama eläimen kohtaaminen voidaan ymmärtää (4.8, 4.9). Luvussa 5 esitän lopuksi yhteenvedon, jossa myös tarkastelen tutkielman otsikkoon kuuluvaa monimerkityksisyyttä ja kerään yhteen useita käsittelemiäni teemoja tulkitsemalla totuuden tapahtumista eräässä taideteoksessa.

2 Έντομή ja omaisuus

2.1 Piiri pyörii

Seuraavassa tulkitsen Heideggerin eläinontologiaa vuosien 1929–1930 luentosarjassa *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GBM, 261–409). Derrida (1992, 283) luonnehtii tämän ontologian esittämää eroa ihmisen ja eläimen välillä kaikkein radikaaleimmaksi länsimaisen filosofian historiassa. Täten se on saanut osakseen myös paljon kritiikkiä: Derrida (ibid., 291) kutsuu sitä hämmentyneeksi ja ristiriitaiseksi ja Krell (1992, 8, 128) suoraan epäonnistumiseksi. Korostettakoon kuitenkin, että Heideggerin eläinontologia on yksityiskohtainen, systemaattinen ja johdonmukainen. Se ei rajoitu negatiiviseen teesiin eläimen köyhyydestä vaan pyrkii antamaan positiivisen tulkinnan eläimen olemistavasta (Bailey 2007, 96). Kuten Dastur (1995, 290, 309) ja Calarco (2008, 19) huomauttavat, se käy myös rikasta dialogia aikansa empiiristen eläintutkimusten kanssa. Yhtenä sen edistysellisimmistä piirteistä voidaan lisäksi pitää pyrkimystä ajatella eläin sen omasta olemistavasta käsin (ibid., 20, 22).

Heideggerin eläinkäsitys pyrkii välttämään toisaalta pelkkiin fysikaalis-kemiallisiin prosesseihin palauttavan, mekanistisen selittämisen ja toisaalta vitalismin, joka postuloi salaisen ”elämänvoiman” eläintä teleologisesti ohjaamaan (GBM, 278, 318). Sitä, minä Heidegger asettaa mekaanisen toiminnan ja elämänvoiman tilalle, voidaan kutsua *vietiksi*. Sanaa ei kuitenkaan tule ymmärtää missään perinteisessä, kuluneessa merkityksessään tai empiirisen eläintieteen käsitteenä vaan Heideggerin ontologian erityisenä terminä. Tällöin tulee korostaa saksankielisen sanan *Trieb* yhteyttä ajamiseen, kuljettamiseen tai painostamiseen (*treiben*) ja vastaavasti suomalaisen sanan yhteyttä viemiseen. Heideggerin eläin tulee viedyksi vietistä viettiin (Franck 1991, 142). Tämän viemisen mahdollistama toiminta – ihmisen käyttäytymisestä erotettuna – on eräänlaista ”viettimäistä hyörinää” (*Treiben*) (GBM, 346, 363).

Eläimen vietit ovat kuitenkin eräänlaista patoutunutta ja tässä mielessä tukahdutettua voimaa, jonka vasta kullekin eläinlajille olennaiset kohteet ympäristössä pystyvät laukaisemaan. Eläin on siis lähtökohtaisesti estynyt (*gehemmt*) ja tarvitsee täten estyneisyydestä vapauttavia viettikäytöksen laukaisijoita eli estonpoistajia (*Enthemmungen*). (GBM, 370.) Eläimen suhde estonpoistajaan on kuitenkin aina sen poistaminen (*Beseitigen*) tai hylkiminen ja irtautuminen (*Sich-abstoßen*) (GBM, 363–364, 367). Ääritapauksessa tällainen poistaminen voi tarkoittaa tappamista, mutta siihen sisältyy myös kohteen pakeneminen tai ylipäättään sen jättäminen seuraavaa viettitoimintaa varten. Tällai-

set viettikäytöksen laukaisijat, joita hylkimällä eläin tulee viedyksi vietistä toiseen, muodostavat *estonpoistajien piirin* (*Enthemmungsring*). Tämä piiri on eläimen ympäristö, ja eläimen elämä on jatkuvaa taistelua (*ringen*) tästä piiristä (*Umring*). (GBM, 370–371.)

Eläimen oleminen on siis estonpoistajien piirin pyörimistä, jota vietti pyörittää. Nämä estonpoistajat ovat eläimelle kulloinkin annettuina ja siten eläin on niille osittain avoin – mutta kuitenkin tavalla, jossa estonpoistaja aina vetäytyy eläimeltä ja jossa eläin ei täten pääse siihen ”sisään”, sen kanssa varsinaisesti tekemisiin (GBM, 370). Eläin on niin voimakkaasti kunkin estonpoistajan valloissa (*hingenommen*), että se on suorastaan tämän estonpoistajan turruttama, lumoama tai huumoama (*benommen*). Näin eläimeltä on evätty – otettu pois (*benommen*) – mahdollisuus olevan kokemiseen olevana. (GBM, 376.) Tämä turtunut lumoutuneisuus (*Benommenheit*) on eläimen olemus, joka mahdollistaa eläimen käytöksen (*Benehmen*) (GBM, 347).

Viimeksi mainittu käsitteistö muodostaa tiiviin verkoston, joka kasvaa saksan kieleen ottamista tarkoittavan verbin *nehmen* ympärille. Näin Heideggerin ajattelu jo kielellisessä muodossaan taistelee käsitteiden irrallista ja eristävää ymmärtämistä vastaan, josta Heidegger myös eksplisiittisesti varoittaa metodologisissa huomioissaan (GBM, 432).³³ Suomen kieleen tämä yhtenäisyys ei täysin välity, varsinkaan sanan *ottaa* ympärille. Omaksun kuitenkin tässä tutkielmassa keskeiseksi tulkinnalliseksi periaatteeksi sen, että ajattelu Heideggerin ontologian sisäisten taipumusten myötäisesti tarkoittaa myös pyrkimystä säilyttää alkuperäismerkitysten korostama yhtenäisyys. Tämä tarkoittaa niiden juurruttamista suomen kieleen. Suomeksi tämä toteutuu parhaiten verbin *viedä* avulla, joka jo vietin yhteydessä tuli esille.

Joissakin suomen murteissa pyörryttämiseen ja huimaamiseen on viitattu sellaisilla sanoilla kuin *viemistää* ja *viemoa*; näin *viemä* on tarkoittanut huimausta (Itkonen, Joki & Peltola 1978, 1723). Heideggerin antamaa kuvausta eläimen olemukselle eräänlaisena huumaantuneisuutena (*Benommenheit*) voidaan siis kutsua tällaiseksi viemäksi. Vietin viemänä eläimen olemistapa on viemä eli eräänlainen turtunut huumaantuneisuus. Eläin on myös estonpoistajiensa ikään kuin ”viettelemä”, puoleensa vetämä, ja eläin viettää koko elämänsä näiden estonpoistajien piirissä pyörien. Viettinsä ja viemänsä vuoksi

³³ Vaikka Heidegger puhuu tässä kontekstissa nimenomaan *Dasein*ia koskevien käsitteiden sisäisestä yhtenäisyydestä – joka perustuu *Dasein*in omaan historiallisuuteen – on tämä huomio luontevaa ulottaa myös eläimen elämään, joka on nimenomaan yhtenäisesti ja eheästi ”organisoitunut” kokonaisuus. Heideggerin eläinontologia korostaa juuri tätä yhtenäisyyttä, joka toteutuu jo eläinontologian kielessä.

eläimeltä on *viety* mahdollisuus olevan kokemiseen olevana (ja ylipäätään minkäänlaisena). Juuri tämä viimeksi mainittu vieminen on eläimen köyhyyttä: toisin kuin kivi, eläin on avoin piiriinsä kuuluville estonpoistajille, mutta sillä ei ole suhdetta niihin olevina eikä siten myöskään maailmaa (GBM, 392). Suhteessaan olevaan eläin jää siis eräänlaiseen pieneen liikkumavaraan pääsyn ja pääsemättömyyden, avautumisen ja sulkeutumisen välille (Buchanan 2008, 89).

2.2 Ameeban omaisuus

Eläimen suhde estonpoistajiin ei kuitenkaan ole pelkkää hajaantumista kohti ympäristön ärsykeitä; Heidegger tuo esille myös eläimen autonomisen yhtenäisyyden. Tässä *autonomia* voidaan ottaa sikäli kirjaimellisesti, että eläin antaa itselleen ”lakeja” säätelämällä (*regeln*) itseään, määrittämällä toimintaansa omien sääntöjensä mukaan (GBM, 333–334). Tässä keskeinen on kyvyn käsite (*Fähigkeit*), joka tarkoittaa sitä tapaa, jolla eläimen vietti jo edeltä käsin suuntautuu mahdolliseen käytökseen. Eläimen kykeneminen siis etukäteen määrää sen, miten ja mihin vietti voi eläintä viedä ja missä järjestyksessä tämä tapahtuu. (GBM, 334, 340; ks. myös Mcneill 1999, 205.) Näin ollen myöskään estonpoistajien piiri ei konstituoidu ulkoapäin vaan määräytyy eläimestä itsestään (Kuperus 2007, 16).

Eläimen olemiseen sisältyy siis jo valmiiksi eräänlainen mahdollisuuksien kaari tai ala. Heidegger toteaaakin, että eläimen aktuaalisuus on nimenomaan näiden kykyjen aktuaalisuutta: elämää ei ole ilman kykenemistä (GBM, 343).³⁴ Koko tämän kykyihin perustuvan mahdollisuuksien kaaren halki, samoin kuin ylipäätään kaikessa viettimäisessä käytöksessään, eläin pysyy samana eläimenä: se ei karkaa itseltään, muutu joksikin muuksi. Samalla kun eläimen kykeneminen siis ulottuu ”poispäin”, mahdollisiin estonpoistajiin, eläin pitää tämän ulottuneisuutensa itsellään ja näin pysyy yhtenäisenä. Tätä samuutta Heidegger luonnehtii ilmauksilla ”itselleen oma” (*sich zu eigen*), ”omaisuus” (*Eigentum*) ja ”ominaislaatuisuus” (*Eigentümlichkeit*) – ja erottaa nämä kuitenkin ehdottomasti ihmisen varsinaisesta itseystestä (*Selbstheit*) (GBM, 340). Tämä ”itselleen omana pysyminen” muodostaa organismin kokonaisuuden (Mcneill 1999, 207–208). Eläin on itsensä viettimäisessä ykseydessään (Buchanan 2008, 76). On korostettava, että *omaisuus* ja

³⁴ Krell (1992, 113) toteaa, että Heidegger ei olemusta ajatellessaan tässä vaiheessa vielä vetoa olemusta tarkoittavan sanan *Wesen* merkitykseen verbinä. On kuitenkin implisiittisesti selvää, että Heideggerin eläimen ajattelu on nimenomaan eläimen tapahtumaluonteisen läsnäolon ajattelua: koska eläimen läsnäolo tai ”aktuaalisuus” muodostuu sen kyvyistä eli mahdollisuuksista (GBM, 343), eläimen olemus on nimenomaan (eläimen läsnäolon yli ulottuvaa) liikettä. Ks. myös Dastur (1995, 295n).

ominaislaatuisuus tulee ymmärtää ensisijaisesti näissä terminologisissa merkityksissään. Siten Heideggerin eläinontologian yhteydessä omaisuus ei tarkoita jonkin esineen tai varallisuuden hallussapitoa vaan elämän pysymistä itsenään.

Heidegger käyttää kyvyn käsitteen analyysissään esimerkkinä yksisoluisia eliöitä kuten ameebaa. Hänen tavoitteenaan on osoittaa, että kyky edeltää elimiä: kyvyt eivät muodostu elimiä varten, vaan elimet muodostuvat kyvyn perusteella (Mcneill 1999, 203; Franck 1991, 138). Heideggerin mukaan yksisoluiset eläimet sopivat filosofisesti kaikkein parhaimmin tämän havainnollistamiseen (GBM, 326–327). Kuten yllä tuli ilmi, Heidegger määrittelee kyvyn kautta myös eläimen omaisuuden (GBM, 340). Näin ollen eläimen itseys kuuluu kyvyn olemukseen sellaisenaan (Mcneill 1999, 207–208). Koska Heidegger havainnollistaa kyvyn käsitettä yksisoluisien eliöiden avulla, voidaan siis todeta, että eläimen itseys ja omaisuus kuuluvat jo ameeballe. Kuten Mcneill (ibid., 208) toteaa, organismin itsenään pitäytyminen ja muista erottautuminen toteutuvat jo protoplasman tasolla. Jo ameeboilla on omaisuus (Haar 1987, 66). Tämä johtopäätös on myös siksi välttämätön, että Heidegger pyrkii esittämään kaikkien eläinten olemuksellisen olemistavan, joka pätee siten myös yksisoluisiin eläimiin (GBM, 274–275).

Tästä seuraa olennainen ratkaisu: vaikka Heidegger ei tietenkään kiistä niin sanottujen korkeampien eläinlajien tietoisuutta, eläimen itseys jää täysin sen ulkopuolelle. Eläimen omaisuus ei siis ole sen enempää reflektiota, itsetietoisuutta kuin tietoisuuttakaan (GBM, 340). Tämä ei tarkoita, että Heidegger kohtelisi kaikkia eläinlajeja ameeboina; hän korostaa eläinmaailman rikkautta ja kullekin eläimelle kuuluvan elinpiirin erilaisuutta (GBM 359, 371–372). Koska eläimet elävät eri ympäristöissä ja erilaisissa esteiden piireissä, ne reagoivat eri ärsykkeisiin (Franck 1991, 143). Esimerkiksi kissan omaisuus on siis tietenkin paljon kompleksisempi kuin ameeban: sekä kissan kyvyt että näiden kykyjen ennakoimat käytöksen muodot ovat monilukuisempia ja mahdollistavat rikkaamman vuorovaikutuksen ympäristön kanssa. Tässä mielessä Heidegger huomioi lajien väliset erot (Mcneill 1999, 230–231). Tästä huolimatta pyrkimys löytää kaikille eläimille yhteinen olemus – mikä pakottaa löytämään tämän olemuksen myös kaikkein yksinkertaisimmista eliöistä – aiheuttaa sen, että eläimen itseyyden käsite asettaa sulkeisiin eläimen kokemuksellisuuden. Heidegger ei täten käsittele oman elämän *kokemuksellista* ”omaamista”.

2.3 Entomologia

2.3.1 Hyönteisten erityinen funktio

Yksisoluisia eläimiä enemmän huomiota saavat Heideggerin tarkastelussa kuitenkin hyönteiset. Muut eläimet esiintyvät vain ohimennen, lyhyinä mainintoina tai esimerkkeinä.³⁵ Vaikka Heidegger viittaa näiden muiden eläinten yhteydessä myös käytöksen muotoihin (esimerkiksi jahtaamiseen ja pakenemiseen), tämä jää pelkäksi mainitsemiseksi ilman tarkempaa analyysiä. Heidegger ei siis yksityiskohtaisesti tulkitse yhdenkään muun eläimen olemistapaa kuin yksisoluisien tai hyönteisten. Ylivoimaisesti suurimman huomion saavatkin mehiläiset, joiden suunnistusta ja hunajan juomista Heidegger analysoi huolellisesti, vedoten erilaisiin mehiläisillä tehtyihin kokeisiin. Toiseksi eniten huomiota saavat kiiltomato ja koiperhonen (GBM, 336–337, 365–366). Kuten Krell (1992, 9) toteaa, Heideggerin ”lempi-eläimiä” ovat hyönteiset ja yksisoluiset.

On silti selvää, että Heideggerin tarkoituksena ei ole tulkita pelkästään hyönteisten vaan kaikkien eläinten olemista. Hänen analyysistään ei myöskään tietenkään seuraa, ettei vaikkapa valaan viettielämä olisi paljon kompleksisempi kuin mehiläisen. Heideggerin keskittyminen hyönteisiin ei kuitenkaan ole myöskään pelkkä sattuma eläin esimerkkien valitsemisessa tai idiosynkraattinen mieltymys mehiläisiin. Päinvastoin Heidegger toteaa eksplisiittisesti:

Jotta voisimme tuoda näkyviin [eläimen] käytöksen ominaislaatuisuuden, meidän pitää pysyä metodisesti orientoituneina siihen, että miellämme sellaisia käytöksen tapoja, jotka sisäisen, pysyvän luonteensa mukaan aluksi eroavat korkeammilla eläimillä esiintyvistä käyttäytymistavoista – [jotka vuorostaan ovat] näennäisesti tarkemmassa vastaavuudessa omaan käyttäytymiseemme. Otamme *tästä* syystä esille mehiläisten käytöksen, ja myös siksi että *biologian problematiikassa hyönteisillä on aivan erityinen funktio*. (GBM, 350; kursivoinnit lisätty.)³⁶

Heidegger näyttää vihjaavan (sanalla *näennäisesti*), että hyönteisten avulla ymmärrämme, miksi niin kutsuttujen korkeampien eläinlajien kompleksisempi käytös ei ole niin lähellä omaamme kuin luulemme. Heidegger ei kuitenkaan selitä tätä hyönteisten erityisasemaa eikä muiden eläinlajien huomioimatta jättämistä (Toadvine 2011, 204).

³⁵ Tällaisia muita eläimiä ovat muun muassa koira (GBM, 308, 345), tikka ja orava (GBM, 401), maa-myrrä ja kastemato (GBM, 345), lintu ja kissa (GBM, 390).

³⁶ ”Um nun die Eigentümlichkeit des Benehmens in den Blick zu bringen, müssen wir methodisch daran orientiert bleiben, daß wir solche Weisen des Benehmens uns vergegenwärtigen, die zunächst ihrem inneren ständigen Charakter nach von solchen Verhaltensweisen abliegen, wie sie die höheren Tiere in scheinbar genauer Entsprechung zu unserem Verhalten zeigen. Wir ziehen daher das Benehmen der Biene heran, auch weil die Insekten innerhalb der Problematik der Biologie eine ausgezeichnete Funktion haben.”

Heideggerin analyysi eläinten vietistä ja viemästä, estonpoistajien piirissä pyörimisestä, toteutuu täysin tämän metodologisen huomion hengessä. Siten Heideggerin tulkinnan seurauksena on, että esimerkiksi mehiläisen turtuneisuus – hunajan juominen jopa takaruumiin puuttuessa (GBM, 352) – voidaan olemustekijöissään yleistää myös koiriin, delfiineihin, sikoihin, papukaijoihin ja simpansseihin.³⁷ On jälleen korostettava, että esimerkiksi delfiinin aistihavainnot voivat olla paljon yksityiskohtaisempia kuin mehiläisen ja että delfiini saattaa vapauttajiensa piirissä toimia paljon monipuolisemmin. Tästä huolimatta eläimen *maailmasuhde* (tai sen puute) – eli avoimuus estonpoistajalle ja sulkeutuneisuus olevalta – leviää hyönteisistä samanlaisena eläinkunnan koko moninaisuuden ylle. Niinpä myös Dastur (1995, 295n), joka puolustaa Heideggerin privativista eläinkäsitystä, myöntää Derridan (1987, 89–90) kritiikin Heideggerin eläimen homogeenisyydestä.

2.3.2 Entomologinen eläin

Edellä sanotun johdattelmana Heideggerin eläinontologiaa voidaan kutsua *entomologiaksi*: sana useissa eri merkitysyhteyksissään auttaa organisoimaan Heideggerin ajatukset organismista (tai pikemminkin tämän käsitteen ontologisen uudelleenajattelun).³⁸ Näistä merkityksistä ensimmäinen, jonka perustelu hahmottui yllä, ei tarkoita ”oppia hyönteisistä” siinä merkityksessä, että Heideggerin eläinontologia rajoittuisi hyönteisiin. Sen sijaan lopuke *-logia* on tulkittava verbin λέγω merkityksessä ”kerätä”.³⁹ Heideggerin eläinontologia kerää ja kokoaa kaikki eläimet saman ontologisen perusolemuksen alle: turtuneisuuteen, huumaantuneisuuteen tai viemään, vietin viemäksi. Näin λέγω nimeää sen, mitä Krell (1992, 113) kutsuu Heideggerin ”rohkeaksi essentialismiksi”. Tämän perusolemuksen havainnollistajana ja tärkeimpänä empiirisenä alkuperänä ovat hyönteiset, (τὰ ζῷα) ἔντομα. Heideggerin eläinontologia on siis entomologiaa kaikkien eläinlajien keräämisellä sellaisten eläinten havainnollistamaan käytökseen, joilla – kuten ylempanä tuli esille – on ”aivan erityinen funktio biologian problematiikassa”. Hyönteiset ilmentävät alkutekijöissään, mahdollisten antropomorfisten vääristymien puuttuessa, eläimen olemusta.

³⁷ Toadvine (2011, 206) asettaa kyseenalaiseksi, että Heideggerin mainitsema kokeet riittäisivät edes mehiläisten käyttäytymisen ymmärtämiseen, saati sitten koko eläinkunnan ontologiaan.

³⁸ Toadvine (2011) ei artikkelinsa otsikosta *The Entomological Difference: on the Intuitions of Hymenoptera* huolimatta käsittele sanan *entomologia* merkityksiä.

³⁹ Sana voi viitata yksittäiseen poimimiseen, kuten Liddellin ja Scottin (1996, 1033) *pick up*, mutta se on myös keräämistä kuten Chantrainen (2009, 600) *rassembler*. Heidegger itse hyödyntää ”yhteen keräämistä” merkitystä lukuisissa yhteyksissä: ks. esimerkiksi GA 7 (215), GA 5 (327) ja GA 40 (133).

”έντομος tarkoittaa ”osiinsa leikattua” tai ”kappaleina” olevaa (Liddell & Scott 1996, 576). Taustalla on siis leikkaamista tarkoittava verbi τέμνω (Chantraine 2009, 1064). Kun maata on ”leikattu”, siihen on syntynyt rako, halkeama, kapea kuilu tai rotko. Tällainen halkeama on έντομή.⁴⁰ Heidegger leikkaa eläimen pois maailmasuhteesta ja jättää näin myös olemuksellisen halkeaman ihmisen ja eläimen välille. Tämä halkeama ei kuitenkaan jää kapeaksi kuiluksi vaan ammottaa ylittämättömänä rotkona (*Abgrund*) (GBM, 384, 409; GA 9, 326).⁴¹ Kaikki eläimet on kerätty tämän kuilun toiselle puolelle, hyönteisten alkuperäisesti havainnollistamaan olemukseen. Myös tämän eläimen ja Daseinin olemuksellisesti toisistaan erottavan halkeaman (έντομή) sanomisena (λέγειν) Heideggerin eläinontologia on entomologiaa.

Heideggerin eläinkäsityksessä hyönteinen – ja sitä kautta eläin ylipäänsä – on omalla tavallaan osiinsa leikattu, mutta ei anatomisesti vaan hajaantuen elimiinsä, vietteihinsä ja niiden laukaisijoihin. Tässä mielessä eläin on έντομος. Heidegger pyrkii kuitenkin ajattelemaan yhtenäisyyden tässä alkuperäisessä eriytymisessä. Kuten Mcneill (1999, 209) toteaa, eläin artikuloituu moninaisiin kykyihin, mutta pitää itsensä ykseytenä tässä hajaantumisessa – juuri tätä on organismin ”organisoituminen”. Siten esimerkiksi elimet eivät muodosta vain anatomisesti ja toiminnallisesti toisiinsa kytkeytyviä eläimen osia, vaan nämä elimet ovat eläimen kykyjen jo etukäteen tiettyyn järjestykseen määäämiä, kuten Heidegger havainnollistaa ameeban avulla. Eläin olemistavassaan siis kerää (λέγει) kaikki mahdollisuutensa ja viettinsä yhdeksi kokonaisuudeksi: kykeneväksi olennoiksi. Tämä yhtenäisyys on elämän omaisuutta tai ominaislaatuisuutta. *Entomologia* nimeää täten myös tämän jännitteen eläimen olemuksessa: hajaantuneen (ja sikäli ”osiinsa leikatun”) viettielämän kerääntymisen yhden ominaislaatuisten samuuden alle. Tätä samuutta on eläimelle erityinen (proto)itseys – joka ameeban omaisuutena kuitenkin *edeltää* eläimen kokemuksellisuutta.

Näiden entomologisten määritysten perusteella voidaan kysyä: millaisessa keskinäisessä suhteessa eläinontologiassa ovat 1) kuilu ihmisen ja eläimen välillä 2) eläinten kerääminen samaan olemukseen ja 3) hyönteisten tarkastelu eläinkunnan malliesimerkkeinä? Tähän vastattaessa on korostettava, että näiden momenttien asettaminen tiettyyn järjestykseen ei tarkoita, että ne muodostaisivat jonkinlaisen argumentin, jossa ne pääteltäi-

⁴⁰ Pape (1954, 857) esittää saksankieliset käännökset *Kluft* ja *Spalt*, Liddell & Scott (1996, 576) englanninkieliset käännökset *narrow gorge* ja *cleft*.

⁴¹ Tällainen rotko tunnetusti erottaa olemuksellisesti toisistaan myös Daseinin käden ja eläinten tartuntaelimet (GA 8, 18).

siin toisistaan. Kyse on käsitteellisten ratkaisujen rakenteellisista suhteista, joita voitaisiin luonnehtia niiden verrannollisena alkuperäisyytenä.

Kaikkein alkuperäisin on tällöin ihmisen ja eläimen välinen, kuiluksi laajentunut halkeama. Halkeama nimittäin jo itsessään, erona sellaisenaan, synnyttää kokoamisen ja keräämisen: vaikka emme tietäisi yksittäisten eläinlajien käytöksestä mitään muuta, tiedämme jo sen, että niitä *kaikkia* yhdistää kuuluminen kuilun toiselle puolelle. Toisin sanoen eläinten homogeenisyys seuraa siitä, että kaikilta puuttuu jotakin, mitä ihmisellä on (Macintyre 1999, 45). Tämä on Daseinin osallisuus maailmassa-olemisesta. Näin ollen kaikki eläimet kerääntyvät saman puutteen eli maailmasta köyhyiden alaisiksi, samaan olemukseen. Heideggerin eläinontologian operaatioista kaikkein alkuperäisin on siis viilto tai halkeama, joka tekee keräämisen sekä mahdolliseksi että *välttämättömäksi*.

Koska kaikki eläimet kerääntyvät samaan olemukseen kuilun toiselle puolen, tämän olemuksen on löydettävä niistäkin eläimistä, joita saatamme pitää muita yksinkertaisempina. Sikäli kuin tavoitteena on ymmärtää eläimen olemus, eläinlajien moninaisuudesta kumpuavat erityispiirteet voivat johtaa analyysin harhaan. Jos tekisimme ontologiaa esimerkiksi paviaanien olemisesta, saattaisimme sisällyttää eläimen olemukseen sellaisia eläinten sosiaalisuuden rakenteita, jotka eivät päde sammakkoon tai leppäkerttuun.⁴² Tästä syystä tarkastelu on mielekkäämpää aloittaa hyönteisistä (kuten mehiläisistä): ne edustavat eläimen olemusta ikään kuin puhtaammin ja yleispätevämmin. Hyönteisiin keskittyminen ei siis ole sattumaa, vaan se seuraa kahdesta muusta operaatiosta: viillosta ja keräämisestä. Heideggerin entomologisen eläinontologian järjestys – ei loogisina implikaatioina vaan verrannollisen alkuperäisyyden rakenteellisina suhteina – on tällä perusteella: $\epsilon\nu\tau\omicron\mu\eta \rightarrow \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \rightarrow \tau\grave{\alpha} \epsilon\nu\tau\omicron\mu\alpha$.

2.3.3 Erosta erillään

Koska eläin on maailmasta köyhä, sillä ei ole suhdetta olemiseen. Oleminen toteutuu kuitenkin olevan ja olemisen ontologisena erona,⁴³ joka Heideggerin myöhemmässä

⁴² Macintyre (1999, 44–46) kritisoi Heideggerin eläin-esimerkkien vähyyttä ja sen vääristävää ja yksinkertaistavaa vaikutusta.

⁴³ On huomattava, että ontologinen ero ei ole mikään kahden itsenäisen jäsenen välille muodostuva suhde, vaan ero itse tekee tämän suhteen jäsenet mahdollisiksi. Heideggerin tunnettu essee *Was ist metaphysik?* on kuvaus ontologisesta erosta (GA 15, 361) nimenomaan transitiivisena ja produktiivisena. Siinä kuvattu nihiloiminen (*nichten*) on olemisen ”aktiiviteettia” (*Tätigkeit*), joka mahdollistaa olevan läsnäolon (ibid., 363; GA 73.2, 978). Kuten Deleuze (1968, 89–90) lyhyessä Heidegger-komentissaan asian ilmaisee: Heideggerin ”ei” tarkoittaa olemista erona – ontologisena erona, joka ei ole kahden ”välissä” vaan konstituoitua sitä tapaa, jolla olemisen konstituoitua olevan.

ajattelussa kääntyy eroksi läsnäolon ja ajan (GA 11, 151) tai saapumisen ja ”ylitulon” (*Überkommnis*) (ibid., 71) välillä.⁴⁴ Tämä ero on samalla yhteenkuuluvuutta ja erottamattomuutta.⁴⁵ Sitä voitaisiin nimittää eräänlaiseksi *viilloksi* olevan ja sen kontekstuaalisuuden välillä. Nimitystä voitaisiin kuitenkin pitää harhaanjohtavana sikäli kuin se synnyttää mielikuvan jonkin yhtenäisen kokonaisuuden kahtia jakamisesta. Ajateltakoon kuitenkin arpeutumista. Viilto elävässä kudoksessa (ja laajemmin elämässä tai elävässä luonnossa: ζωή, φύσις) on samalla eheytyamisen prosessia, aina jo eron pois kuromista. Viilto erottavana rakona siis entistä enemmän muistuttaa meitä elävän kudoksen pyrkimyksestä yhtenäisyyteen: viilto on erottamattomuutta erossa. Lisäksi viilto yhdistyy kipuun tai särkyyn (*Schmerz*), jolla Heidegger luonnehtii (postmetafyysistä) ontologista eroa myöhäisissä Traktat-tulkintoissaan (GA 12, 22, 24, 58). Kivussa tuntemme erottavaan viiltoon kuuluvan erottamattomuuden.⁴⁶

Ἐντομή tarkoittaa myös viiltoa.⁴⁷ Ontologisen eron nimeäminen tällä tavoin ei ole vain sanan merkityskentän sallima oikku, vaan se palvelee seuraavia tarkoituksia: 1. Se esittää yhden tulkinnan ontologisesta erosta. 2. Kuten johdannossa mainitsin, yhtenä metodologisena periaatteenani on käsitteiden vahvan sidosteisuuden säilyttäminen. Ἐντομή on työkalu, joka auttaa osoittamaan Heideggerin eläinontologian sidoksen hänen muuhun ajatteluunsa. 3. Tämän sidoksen kautta osoittamani merkitysten päällekkäisyys heijastaa tälle ja seuraavalle luvulle keskeistä argumenttia: sitä tapaa, jolla Dasein, elämä ja eläin sekä eroavat että limittyvät. Ἐντομή osoittautuu heideggerilaisen eläintematiikan ydinkäsitteeksi.

⁴⁴ Heidegger pitää lopulta ontologista eroa itseään ongelmallisena (GA 11, 77n, 99; GA 73.2, 1332). ”[E]i ole ylitettävä olevaa (transsendenssi) vaan hypättävä tämän [ontologisen] eron ja siten *transsendenssin* yli ja alustavasti [*anfänglich*] kysyttävä olemisesta [*Seyn*] ja totuudesta käsin”. (”[Es gilt.] nicht das Seiende zu übersteigen (Transzendenz), sondern diesen [ontologischen] Unterschied und damit die *Transzendenz* zu überspringen und anfänglich vom Seyn her und der Wahrheit zu fragen.”) (GA 65, 250–251.) Eroa ei siis tule ajatella niinkään olevasta käsin, olevan ylittämisenä (transsendenssina), vaan olemisen omasta toteutumisesta käsin. Neliyhteydessä (ks. luku 4.4) ontologista eroa vastaa suhde maailmoimisen ja olion välillä; Heidegger kuitenkin varoittaa samastamasta näitä suoraan toisiinsa (GA 14, 46). Heideggerin eläinontologian yhteydessä pitäydyn silti ontologisen eron ”transsendentaalisissa” luonnehdinnoissa, koska eläinontologia kuitenkin kuuluu Heideggerin 1920-luvun ajatteluun.

⁴⁵ Heidegger kuvaa käsikirjoituksissaan ontologista eroa seuraavasti: ”Erotetut samalla erottamattomissa: toisin sanoen yhteenkuuluvina – toisilleen kuuliaisina – erottamisen alaisina ja toisilleen alistettuina.” (”Die Unterschiedenen zugleich untrennbar: d.h. zusammengehörig – einander hörig – unterschieden und einander unter-stellt.”) (GA 73.2, 1407.)

⁴⁶ ”Särky sovittaa eron [*Unter-Schied*] repeytymän [*Riß*].” (”Der Schmerz fügt den Riß des Unterschiedes.”) (GA 12, 24.) (Suosin käännöstä *särky*, sillä *särön* ja *särkymisen* kautta se liittyy eron tematiikkaan.) Olemisunohdukseen sopii hyvin Hölderlinin (1951, 195) *Mnemosyne*-hymnin toisen version kohta ”Säryttömiä olemme” (”Schmerzlos sind wir”).

⁴⁷ Chantrainen (2009, 1065) ja Liddellin & Scottin (1996, 576) perusteella varsinainen viiltoa tarkoittava sana on pikemminkin ἔντομος. Liddell & Scott (idem) kuitenkin (Aristoteleeseen viitaten ja hyönteisten yhteydessä) antavat myös sanalle ἔντομή viillon merkityksen. Lisäksi Papen (1954, 857) kääntämänä ἔντομή on suoraan ”*Einschnitt*”: viilto tai leikkaus.

Mikä sitten on tällä tavalla määritellyn viillon suhde Heideggerin entomologiaan? Eläimen viemä tai turtunut lumoutuneisuus on niin suurta kiinnittyneisyyttä estonpoistajiin, että juuri ontologinen *ero* jää eläimeltä kokematta. Vuosien 1929–1930 luentosarjalle olennainen ”jonkin kokeminen jonakin” (*als*) syntyy ajallisen eriytymisen ansiosta. Eläimeltä puuttuu tämä ajallinen eriytyminen ja siten myös jonkin läsnäolo (*Vorhandensein*) olevana. Näin kuilu erottaa toisistaan merkityksellisen maailman ja eläimen käytöstä laukaisevat ärsykkeet (Bailey 2007, 101–102). Ontologista eroa ilmaiseva ”jonkin jonakin” on se eläimeltä puuttuva hyppäys, jolla tämä vapautuisi estonpoistajien piirin sulkeumasta (Buchanan 2008, 100). Sikäli kuin asetumme eläimen asemaan eli siirrymme eläimeen (*versetzen*), joudumme eroamaan omaa olemistamme luonnehtivasta erosta ja eläytymään eläimen suoraan yhteyteen estonpoistajan kanssa.

Täten entomologisen eläinontologian operaatioista ensimmäinen ja ratkaisevin on halkeama, joka erottaa toisistaan eläimen ja olemiseen itseensä kuuluvan viillon (ontologisen eron). Juuri tämän halkeaman ansiosta eläimeltä myös puuttuu λόγος – niin diskursiivisen eriytymisen kerääntymisenä merkitykselliseksi läsnäoloksi kuin tätä keräämistä toteuttavana puheenakin. Ilman eroa ei ole keräämistä, ja ilman eriytyvää keräämistä ei ole puhetta. Koska eläimet eivät ole olemisen aukeassa, niiltä puuttuu kieli; ei toisinpäin (GA 9, 326). Näin eläimen ääni voi vain elämöidä (GBM, 444).

Ylempänä esitin eriytymisen ja keräämisen välisen jännitteen olevan yksi eläinontologian momenteista: organismi hajaantuu viettikäytökseensä ja estonpoistajien piiriin, mutta samalla se kerääntyy ”itselleen omaksi” (*sich zu eigen*). Juuri tähän kohtaan voidaan jäljittää Heideggerin eläinontologian kaikkein oireellisin piirre. Jos eläin nimittäin aidosti *omistaisi* mahdollisuuksiensa kaaren, se olisi jo jollakin (olkoonkin mitä epämääräisimmällä) tavalla osallinen olemisen itsensä eriävästä rakenteesta. Koska eläin kuitenkin on halkeamalla erotettu Daseinista ja ontologisesta erosta, sen yhtenäisyys ei voi olla *eläimen kokeman* eriytymisen yhtenäisyyttä. Näin se on pikemminkin elämän itsensä eriytymisen yhtenäisyyttä, jonka näemme jo yksisoluisissa eliöissä. Toisin sanoen se on ameeban omaisuutta, jossa mahdollisuuksiin ulottuva kykeneminen ennakoiden kerääntyy yhdeksi organismiksi – mutta kokemuksellisuudesta riippumatta. Heideggerin perustavanlaatuisin ratkaisu (κρίσις) on siis eläimen erottaminen (κρίσις)⁴⁸ olemisen itsensä erosta: ratkaisu, jossa eläinkunta reveten ratkeaa Daseiniin ja eläimiin. Tämän ratkaisun jälkeenä on ameeban omaisuus. Selvennän tätä lisää alla.

⁴⁸ Κρίσις tarkoittaa sekä ratkaisua että erottamista (Liddell & Scott 1996, 997).

2.4 Omaisuus ja omaksuminen

Ameeban omaisuus edeltää tietoisuutta. Tietoisuuden tai tuntoisuuden käsitteellä on kuitenkin raskas filosofian perinteen painolasti, josta Heidegger tietoisesti pyrkii eroon. Täten Heideggerin tekemien erottelujen seurauksia tulee seurata hänen ajattelulleen mahdollisimman immanentilla tavalla. Tällainen tapa on sen ambivalenssin analysoiminen, joka syntyy nimenomaan *oman* tematiikassa: omimisen, omaisuuden ja ominaislaatuisuuden käsitteissä. Tämän tematiikan avulla voidaan todeta, että Heidegger ei käsittele sitä mahdollisuutta, että *eläimellä* olisi pääsy mahdollisuuksiinsa; hänen analyysistään seuraa ainoastaan, että *eläimessä* elämä on kerääntynyttä hajaantumista viettikäytökseen. Siten eläin jää olemisrakenteessaan elämän itsensä elämäksi (verbin transitivisessa merkityksessä): elämän elimeksi. Eläimen omaisuus ei ole varsinaista oman elämän hallintaa ja omimista vaan pikemminkin elämän omimaksi tulemista. *Elämän omaisuus ei ole eläimen omaa.*

Kuitenkin myös Daseinin olemisessa oma ja ei-oma sekoittuvat erityisellä tavalla toisiinsa. Daseinin ominainen⁴⁹ olemistapa eli ”itsellään itsensä omaaminen”⁵⁰ tarkoittaa, että Dasein omaksuu itsensä aukeaan eli olemisen toteutumisen kontekstiin kuuluvana.⁵¹ Tämä itsensä omaksuminen on kuitenkin samalla olemisen omimaksi tulemista – ja tässä mielessä ”ei-omaa” omuutta.⁵² Ajattelu ja oleminen soveltuvat toisilleen, tulevat tois-

⁴⁹ *Ominainen* ja *epäominainen* ovat vastineet käsiteparille *eigentlich* ja *uneigentlich*. Termeissä tärkeintä on suhde omaan, *eigen*, minkä ohella *eigentlich* viittaa itseään tai luokkaansa aidoimmalla tavalla edustavaan tai toteuttavaan, jolloin suomenkielisiä vastineita ovat esimerkiksi *varsinainen* tai *tosi* (”tosi ystävää”). Kupiaisen (Heidegger 2000a, 67) käännökset *varsinainen* ja *epävarsinainen* korostavat tätä jälkimmäistä mutta toissijaista merkitystä; Backmanin (2005, 111) *omintakeisuus*, *omaehtoisuus* ja *omakohtaisuus* sen sijaan painottavat omuutta. Valitsemani käännös *ominainen* pyrkii viittaamaan sekä ”erityisellä ja varsinaisella tavalla luonnehtimiseen” että omaan ja omittuun. Osuvia englanninkielisiä käännöksiä ovat Krellin (1994, 364) *proper* ja *improper*; mainittakoot myös Backmanin (2009, 354, 396) *appropriate* ja *inappropriate*.

⁵⁰ ”Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben” (GA 20, 390).

⁵¹ *Olemisen ja ajan* voidaan tulkita vielä jossakin määrin samastavan Daseinin ja aukean (SZ, 133). Heideggerin myöhemmän ajattelun näkökulmasta on kuitenkin puhuttava alkuperäisestä rakenteesta *Ereignis*, jossa toteutuvat toisaalta aukea ja toisaalta Dasein eräänlaisena datiivina tälle aukealle (toisin sanoen sinä, *jolle* merkityksellinen läsnäolo ilmenee). Ilmaukseni ”aukeaan kuuluminen” ilmaisee jälkimmäistä näkökulmaa. Läsnäolon annettuudesta ja Daseinin reseptiivisyydestä ks. Backman (2009, 595).

⁵² Tästä merkinä on esimerkiksi se, että ahdistuksessa Dasein etääntyy jokapäiväisestä itseydestään, mikä korostuu erityisesti tunnetussa esseessä *Was ist Metaphysik?* ”[Ahdistuksessa] myös me itse olevan keskellä – nämä ovat ihmiset – liu’umme itseltämme pois. Tästä syystä ’minusta’ tai ’sinusta’ ei tunnu kaamealta vaan ’jostakusta’ tuntuu siltä. Vain puhdas Da-sein [...] on enää jäljellä.” (”[...] wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht ’dir’ und ’mir’ unheimlich, sondern ’einem’ ist es so. Nur das reine Da-sein [...] ist noch da.”) (GA 9, 112.) Sama piirre näkyy syvässä pitkästyneisyydessä (*tiefe Langeweile*) (GBM, 203). (Käännösehdotuksesta pitkästyneisyys kiitos Susanna Lindbergille.) Tässä etääntymisessä ”minä” on lopulta pikemminkin ”tämä”: tämä olemassaolon tilanne, tämä olemisen totuus, tämä *Da*. On leimallista, että ominainen Dasein ei sano ”minä” vaan vaieten vain *on* itsensä (SZ, 322–323).

tensa omiksi (*ge-eignet*). Tämä molemminpuolinen suhde⁵³ sisältyy kenties Heideggerin tärkeimpään nimeen olemisen toteutumiselle: *Ereignis*. (GA 11, 45.) Tämän suhteen muodossa myös Daseinin olemiseen kuuluvat omaisuus (*Eigentum*) ja ominaislaatuiisuus (*Eigentümlichkeit*) (ibid., 48). Daseinin itseys perustuu juuri tähän omaisuuteen: Dasein ”kuuluu itselleen” ja tulee itseensä vain kuulumalla olemisen totuuteen. Vastaa- vasti olemisen unohtamisessa Daseinin itseys jää pelkäksi tyhjäksi samuudeksi. (GA 65, 320.) Toisin sanoen omin itseys ei ole Daseinin pysymistä itsessään – tai pelkkää paluuta itseen, itsereflektion lyhyen mutkan kautta – vaan itsen omimista omaksumalla merkityksellisen läsnäolon koko (kulttuuris-historiallinen) kontekstuaalisuus.

Varsinaisesti ei siis voida sanoa, että Daseinin olemisen mahdollistava omaisuus olisi *Daseinin* omaisuutta, tai että Dasein *omistaisi* olemisen toteutumisen. Dasein on päinvastoin vain eräänlainen välttämätön osallistuja tässä toteutumisessa.⁵⁴ Erityisesti Heideggerin myöhäisajattelu korostaa tätä piirrettä, mutta se näkyy jo *Olemisessa ja ajassa* Daseinin heitteisyytenä (*Geworfenheit*): Dasein ei ole itse tuonut itseään aukeaan (tässä: *Da*) (SZ, 284).⁵⁵ Platonian tulkitessaan Heidegger määrittelee varsinaiseksi omaamiseksi (*eigentliche Haben*) olemisen tavoittelun (*Seinserstrebnis*). Tämä tavoittelu ei pyri omistamiseen vaan antaa tavoittelun kohteen pysyä tavoiteltuna ja näin mahdollistaa itseyden juuri tänä samaisena tavoitteluna. (GA 34, 215–216.) Myös tässä määrittelyssä, joka kertonee enemmän Heideggerin ajattelusta kuin Platonista, voidaan nähdä ajattelun ja olemisen suhde: ajattelu ei ota olemista omakseen omistamalla vaan omaksumalla yhteenkuuluvuutensa sen kanssa.

2.5 Elämän autonomia ja eläimen autotomia

Jos eläimestä ja Daseinista kumpikaan ei varsinaisesti omista omaisuuttaan, mikä sitten on kuilumainen ero näiden omaisuuksien välillä? Kuten yllä esitin, Daseinin suhde omaisuuteensa ei ole täyttä hallintaa tai omistusoikeutta, vaan sitä luonnehtii pikem-

⁵³ On korostettava, että tämä yhteenkuuluvuussuhde ei synny kahden itsenäisesti ja edeltä käsin olemassa olevan välille vaan pikemminkin mahdollistaa jäsenensä sinä, mitä ne ovat (GA 11, 38–40).

⁵⁴ Tämä näkyy esimerkiksi seuraavissa huomioissa: Dasein ei tuota aukeaa (SZ, 133, 442); olevan ilmenneminen mahdollistuu Daseinille (*für*), ei Daseinin ansiosta (*durch*) (GA 9, 115n); Dasein on ”olemisen paimen” (ibid., 342).

⁵⁵ Näin jo *Olemisessa ja ajassa* on nähtävissä ajattelun ja olemisen eriävä yhteenkuuluvuus: Dasein on aukeansa, muttei kuitenkaan itsestään käsin. Vrt. alaviite 51 s. 25. Jos Dasein ei ole tuonut itseään aukeaan, kuka tai mikä sitten on? Vastaus on oleminen itse: Dasein on olemisen heittäjä (GA 9, 337). Muistiinpanoissaan Heidegger toteaaakin eksplisiittisesti heitteisyyden yhteyden olemisen ensisijaisuuteen. Heitteisyydellä on tietty etusija projektioon nähden, ja tämä tarkoittaa, että oleminen itse on ”vanhempi” kuin projisoiva Dasein itse. (GA 73.2, 1292.)

minkin pelkkä asumisoikeus, joka sisältää oman vastuunsa. Pentti Holapan (1983) useassakin merkityksessä sopivaa ilmausta käyttääkseni Dasein on siis vain ”vuokralla täällä”⁵⁶ – ja silti olemisen kuuluu Daseinille; ja silti Dasein ottaa olemisen aukean omakseen. Tätä erityistä ambivalenssia omistamisen ja omistetuksi tulemisen välillä – ja niiden eräänlaista välimuotoa – sopii kuvaamaan yllä jo käyttämäni ilmaus: *omaksuminen*. Dasein omaksuu aukean niin kuin tehtävä omaksutaan: ottamalla se harteille, sitoutumalla vastuullisesti ja tehtävän suuruutta vastaavalla tavalla. Näin määriteltynä Daseinin omuus on siis ei-oman omaisuuden omaksumista.

Eläin sen sijaan ei omaksu. Eläimen ei-oma omaisuus on elämän samuutta (kerääntyvässä eriytyneisyydessään), joka ottaa eläimen omakseen, mutta ei toisinpäin – juuri tätä on turtunut pyöriminen estonpoistajien piirissä, vietin viemänä. Eläin ei ota, vaan eläimeltä on viety: elämä itse on jo ennalta ominut itselleen kaikki eläimen käytöksen mahdollisuudet, ja eläin pääsee näistä mahdollisuuksista osalliseksi vain siten, että vietti vie eläintä niihin yksi kerrallaan. Elämä ennakoii *mahdollisuuksia*, mutta eläin on avoin vain kulloisellekin *estonpoistajalle*. Eläin *on* elämän eriytynyttä kerääntymistä, organismin yhtenäisyyttä, mutta *eläimellä* ei ole tätä entomologista jännitettä. Vietti vie eläimeltä ontologisen eron, aukean ja myös elämän omaisuuden. Näin eläimen köyhyys maailmasta kytkeytyy suoraan oman tematiikkaan: vailla elämän omaisuutta eläin on köyhä. Siinä missä Dasein omaksuu puista paljaan aukean, eläin jää puille paljaille.

Heidegger ottaa esille olennaisen vasta-argumentin eläinontologialleen: jos varsinainen maailma on eläimeltä suljettuna, puhe eläimen köyhyydestä ei voi perustua eläimen olemiseen itseensä vaan pelkästään eläimen ja Daseinin vertailuun. (GBM, 393.) Heidegger haluaa silti jättää avoimeksi sen mahdollisuuden, että köyhyys kuuluisi juuri eläimen olemiseen eläimenä. Tässä yhteydessä hän monitulkintaisesti viittaa toisaalta Paavalin luonnehdintaan luotujen olentojen kaipauksesta ja toisaalta siihen, että estonpoistajien kautta eläin on kuitenkin suhteessa johonkin toiseen, joka tuo eläimeen ”vavahduksen” tai ”järkytyksen” (*Erschütterung*). (GBM, 395–396.) Tämä köyhyyden käsitteen problematisointi on keskeisessä asemassa Heideggerin eläinontologiasta käydystä keskustelussa. Derrida (1987, 79, 86, 90) pitää sekä eläimen asemaa kiven ja ihmisen

⁵⁶ Käyttämästäni Daseinin ”asumisoikeuden” tai ”vuokralla olemisen” vertauksesta poiketen Heidegger kuitenkin esittää päinvastaisen suhteen: Dasein majoittaa olemista (GA 15, 370). Toisaalta Heidegger luonnehtii kuolevaisten roolia neliyhteydessä (ks. luku 4.4) asumiseksi (GA 7, 152). Dasein sekä asuu että majoittaa, sekä kuuluu paikkaan että tarjoaa paikan (olemalla ”ei-minkään paikanpitäjä”: *Platzhalter des Nichts*, GA 15, 370).

välissä että puhetta eläimen privaatiosta merkkeinä ”ihmiskeskeisestä teleologiasta”.⁵⁷ Krell (1992, 128) esittää, että Heideggerin vastaus esille nostamaansa vasta-argumenttiin jää puutteelliseksi ja täten koko eläinontologia suureksi epäonnistumiseksi. Dastur (1995, 297) sitä vastoin korostaa, että Heideggerin esittämien varausten perusteella eläimen privaatio ei muodosta mitään absoluuttista peruslausetta eläimen olemuksesta. Sen sijaan eläimen privaatio on merkki Daseinin äärellisyydestä: siitä, että lähestymme eläintä aina omasta tulkintahorisontistamme (ibid., 308, 310).

Kenties tämän köyhyyden käsitteeseen liittyvän ambivalenssin vuoksi Heidegger ei myöhemmin enää puhu köyhyydestä vaan pelkästään toteaa, että eläimellä ei ole maailmaa (GA 40, 48; Bailey 2007, 117n). Ylempänä esitetyn perusteella voidaan kuitenkin todeta, että köyhyys on kuin onkin piirre eläimen omassa olemisessa, sillä elämä itse vie eläimeltä omaisuuden. Eläimeltä on viety suhde olevaan (GBM, 360, 376) eli olemisen taustakontekstiin; mutta tämä vieminen ei ole vain johtopäätös, joka seuraisi Daseinin ja eläimen vertaamisesta. Sen sijaan se kuuluu jo eläimen omaan olemisrakenteeseen: vietti ennakoiti eriytyen ja omii tämän eriytymisen yhtenäiseksi omaisuudekseen, *ennen* eläintä,⁵⁸ tehden eläimen täten köyhäksi.

Yksi Heideggerin eläinontologian ratkaisuihin on siten tämä eläimen olemiselle immanentti ero, jossa eläin jakautuu elämän (mahdollisuuksiin ulottuvaksi) omaisuudeksi ja eläimen (estonpoistajaan kiinnittyneeksi) köyhyydeksi. Halkeama Daseinin ja eläimen välillä – eli erillisyys ontologisesta erosta – sekä tämä elämän ja eläimen välinen ero ovat lopulta sama *ἐντομή*: ero eläimen olemistavan sydämessä. Tämä tulkinta kuitenkin edellyttää ja implikoi, että elämän oma rakenne voidaan ymmärtää ontologisen eron avulla. Luvussa 3.1 tulen argumentoimaan, että asia on juuri näin. Ylempänä tulkitsin ontologisen eron omanlaisekseen viilloksi (*ἐντομή*). Tämä viilto ja eläimen olemistavalle immanentti ero eivät ole *sama* ero, mutta kumpikin niistä (omalla tavallaan) erottaa eläimestä elämän omaisuuden. Siten eläimen olemistavassa toteutuu kolminainen *ἐντομή*: halkeama (Daseinin ja eläimen välillä), immanentti ero (eläimen kokemuksen ja eläimen välillä) ja viilto (ontologinen ero – josta eläin itse ei ole osallinen). Siten hyönteistä tarkoittava ilmaus τὸ ζῷον ἐντομον pätee eläimeen ylipäätään: jokainen eläin on viilletty, halkaistu, erotettu eläin. Elämä on autonominen sikäli, että se säätelee itseään

⁵⁷ Toisin sanoen: sikäli kuin eläin vain pyörii estonpoistajien suljetussa piirissä, ajatus eläimen privaatiosta ikään kuin olettaa elävässä luonnossa olevan pyrkimyksen kohti Daseinin maailmassa-olemista, jonka pyrkimyksen perusteella eläimen olemukseen tuodaan ”ulkoapäin” privaation määre. Derrida (1987, 87) kuitenkin huomauttaa, ettei tällä tarkoita kritisoida tällaista teleologiaa tai esittää sitä evolutiivisena.

⁵⁸ Tämä ei tarkoita ajallista edeltämistä vaan ontologis-rakenteellista ensisijaisuutta eläimen olemisessa.

(*sichregeln*) (GBM, 333–334). Eläin ei kuitenkaan täydessä olemisrakenteessaan ole autonominen vaan autotominen: olemistavassaan itseään erottava, elämän omaisuuden pois leikkaava.⁵⁹ Olla eläin on elää tätä leikkaamista: ulottua *omaksumatta jääviin* mahdollisuuksiin ja niistä köyhänä jäädä peräkkäisten estonpoistajien turruttaviin lumoihin.

2.6 Katseen köyhyys ja haavan kuroutuminen

Eläimen köyhyydellä ja autotomisuudella on ratkaiseva merkitys myös eläimen (proto)eettiselle kohtaamiselle. Eläin ei nimittäin voi edes aidosti katsoa meitä (Lindberg 2004, 20); se voi vain ”tölistellä” (*Glotzen*) (GA 54, 158–159). Maailmasta köyhän eläimen katse on köyhä. Heidegger on siis luettava niihin ajattelijoihin, jotka Derridan (1999, 264) sanoin eivät ole ”nähtäneet itseään eläimen näkemänä”.⁶⁰ Eläimen olisikin mahdotonta kohdistaa *meihin* katsettaan, koska se ei pysty aidosti kohtaamaan mitään muutakaan: se on avoin pelkästään estonpoistajille. Kuten Bailey (2007, 101–102, 104) toteaa, pelkkä estonpoistajien syrjäyttäminen tarkoittaa, että eläimeltä puuttuu intentio-naalinen suuntautuneisuus. Viitaten oireellisesti jälleen juuri *hyönteisten* käytökseen – kumppanin tappamiseen parittelun jälkeen⁶¹ – Heidegger entomologiassaan korostaakin, että eläimet eivät myöskään kohtaa toisia eläimiä muuna kuin sinä, mikä on piirin pyörimiseksi kulloinkin poistettava tai syrjäytettävä (GBM, 363–364; ks. myös Lindberg 2004, 20). Eläimet ovat sokeita suhteessa toiseen (Houillon 1995, 134). Koska eläin ei voi katsoa meitä, se ei voi myöskään puhutella meitä sinä toiseutena, jota Derrida (1999) yksityiskohtaisesti kuvaa ja pohtii.

Samalla Heideggerin eläinkäsityksen voidaan katsoa laiminlyövän elämän omaa monimuotoisuutta. Derrida (1999, 298) kutsuukin ajatusta yleisestä eläimen olemuksesta rikokseksi eläimiä (*des animaux*) kohtaan. Tällainen rikos osoittautuisi rikokseksi, jos puhuttelevassa katseessa kohtaisimme eläimen singulariteetin eli poikkeaman olemuksesta. Koska Heidegger kuitenkin kerää kaikki eläimet juuri sellaiseen olemukseen, joka estää myös katsomisen ja siten (proto)eettisen puhuttelun, rikos kätkeytyy rikoksena.

⁵⁹ Perustelen tämän neologismin käyttöä sillä, että *αὐτό* korostaa eläimen privatiivisuuden immanenttia luonnetta – vastaan syytöksiä ihmiskeskeisestä vertailusta. Tämän termin yhteydessä sanalla *eläin* on kuitenkin kaksi eri merkitystä, jotka helposti sekaantuvat: 1. *autotominen eläin* on eläin *täydessä olemisrakenteessaan*, Heideggerin eläinontologian teemana 2. *köyhä eläin* on tämän immanentin, autotomisen eron seuraus, joka kuuluu ensin mainittuun eläimeen.

⁶⁰ ”[...] ne se sont jamais vus par l’animal [...]”

⁶¹ Heidegger ei mainitse lajia, mutta viittaa oletettavasti rukoilijasirkkaan.

Elämänmuotojen moninaisuus on sekä eriytymistä että päällekkäisyyksiä ja limittymisiä. Ylempänä korostin, että viilto elävään kudokseen on erottamattomuuden ilmenemistä erossa.⁶² Sikäli kuin erityisesti *epäominainen* Dasein on elävänä olentona myös osallinen elämänmuotojen välisistä limittymisistä, Heideggerin elämään ajatteleva haaveama on haava, joka käynnistää samalla aina jo kuroutumista. Seuraavassa luvussa tuon tätä useammasta näkökulmasta esille. Mielikuva elämän kudoksesta johtaa kuitenkin helposti harhaan: olettamaan eläinlajien suuren, homogeenisen pinnan, jossa erot aina arpeutuisivat pois. Tätä vastaan Derrida (1999, 280–281) painottaa, ettei hänen tavoitteenaan ole lainkaan häivyttää kuilumaista eroa ”ihmisen” ja ”eläimen” välillä vaan – juuri erojen ajattelijana – moninkertaistaa, kasvattaa, taivuttaa ja jakaa eroja. Hänen kritiikkinsä koskee siis vain sitä oletusta, että ihmisen ja eläinten välille tehty ero olisi yksi ja jakamaton (ibid., 291).

Olisikin kaikkea yllä sanottua vastaan, jos esittäisin Heideggerin eläimen tilalle vain toisenlaisen eläinolemuksen, joka vastaavalla tavalla häivyttäisi eläinkuntaan kuuluvan eriytymisen ja moninaisuuden. Siksi essentialistisen haavan pieneneminen tai osittainen umpeutuminen ei myöskään toteudu minään yhtenäisenä prosessina koko elämän halki – mustekalasta muurahaiseen ja ankasta ankeriaaseen – vaan aina paikallisina ehdottoman eron ylityksinä. Kun siis seuraavassa luvussa viitataan zoologisiin tai etologisiin tutkimuksiin, näiden viittausten λέγειν on ymmärrettävä *poimimisena* ja valikoimisena eikä keräämisenä yhden yläkäsitteen alle. Tavoitteeni on poimia toisaalta käsitteitä Heideggerin ajattelusta ja toisaalta tapoja, joilla jotkut eläimet näiden käsitteiden osalta *ulottuvat* kuilun reunan yli.

⁶² Ks. s. 22.

3 Osallisuus erosta

3.1 Olemisen toteutuminen eläinontologian horisonttina

Mitä tarkoittaisi, että eläin (*joku* eläin) ei vain tulisi elämän omimaksi, vaan että *eläimellä* olisi pääsy elämän omaisuuteen? Tätä mahdollisuutta raotin ylempänä⁶³: ”Jos eläin [...] aidosti *omistaisi* mahdollisuuksiensa kaaren, se olisi [...] osallinen olemisen itsensä eriävästä rakenteesta”. Tämä väite näyttäisi kuitenkin olevan pelkkä *non sequitur*: millä perusteella *elämän* mahdollisuudet voitaisiin palauttaa *Daseinille* avautuvaan olemiseen? Samalla perusteella voidaan kyseenalaistaa väite eläimen autotomiasta. Vaikka nimittäin myöntäisimmekin jännitteen elämän ja eläimen välillä, tämä ei voi tarkoittaa immanenttia köyhyyttä ontologisesta erosta, sillä tämä ero kuuluu sekä estonpoistajien että organismien elämän ulkopuolelle. Näihin vastaväitteisiin on huomautettava, että eläin itse on oleva ja siksi tulee ymmärretyksi vain *Daseinin* olemisymmärryksessä. Toisin sanoen: kun kohtaamme eläimen olevana, ymmärrämme sen mahdollisuuksissaan – ajallisesti ja ekstaattisesti. Ymmärrän nukkuvan koiran juuri elävänä eläimenä projisoimalla (*entwerfen*) tälle sen kykyjen mukaiset mahdollisuudet: nukkuva koira on kykenevä hyppäämään tuolille tai valpastumaan ruokapurkin avaamisesta.

Juuri näin on tulkittava Heideggerin huomio, että eläimen aktuaalisuuteen (*Wirklichkeit*) kuuluu sen mahdollisuus-oleminen (*Möglichkeitsein*) (GBM, 343). Koiraa tarkkailevalle *Daseinille* ei ole muuta horisonttia eläimen mahdollisuus-olemisen ymmärtämiseen kuin oma eksistenssinsä: ontologinen ero ja olemisen aukea. Dastur (1995) tuo tämän *Daseinin* äärellisyyteen kuuluvan piirteen selvästi esille: Kaikessa tulkinnassa ennakoimme lopulta itseämme (ibid. 289). Näin myös pyrkimys tulkita elämää itsessään ja itsestään käsin joutuu kiertämään tämän omaan eksistentiaaliseen rakenteeseemme kuuluvan tulkintahorisontin kautta (ibid., 292). Kuten Dastur asian tiivistää: ”[T]ämän [eksistenssin] *sisällä*, koska se on konstitutiivisesti olemisen ymmärtämistä ’ylipäättään’ [...] ilmenee kaikki oleva ja erityisesti oleva, joka pelkästään elää.” (Ibid., 308, kursiivit muutettu.)⁶⁴ Tulkintahorisontin käsitteeseen kuuluva *ὀπίσθεν* tulee siis ymmärtää rajaamisena, joka sulkee oman äärellisyytemme sisälle myös eron elämän omaisuuden ja eläimen läsnäolon välillä.

⁶³ Ks. s. 23.

⁶⁴ ”[C]’est à l’intérieur de celle-ci [= l’existence], parce qu’elle est constitutivement compréhension de l’être ‘en général’ [...] que s’annonce tout étant et en particulier l’être seulement vivant.”

Tästä seuraa, että myös elämän eriytyvä kerääntyminen, *Daseinin* ymmärtämänä, on itsensä ylittävää, ajallista ja ekstaattista liikettä. Voidaan siis todeta, että eläimen (elämän) olemistapa on olemisen omaa toteutumista.⁶⁵ Dastur (1995, 291, 295n), Buchanan (2008, 109–110) ja Mcneill (1999, 204) kiinnittävätkin huomiota organismin ajalliseen luonteeseen – kuten Heideggerin mainitsemaan yhteyteen elämän keston ja elinten välillä (GBM, 328). Winkler (2007, 533) korostaa elämän ajallisuutta myös huomauttamalla, että *Leben* palautuu lopulta protoindoeurooppalaiseen, jatkumista ja säilymistä tarkoittavaan kantaan *lip-. Nämä huomiot eivät kuitenkaan tematisoi elämän ajallisuutta nimenomaan *Daseinin* ajallisesta tulkintahorisontista käsin.

Winkler osoittaa silti kytköksen, joka on tälle luvulle ensiarvoinen: ”On totta, että *Daseinin* ekstaattista aikaa ei ehkä voida palauttaa elävän olennon historiallisuuteen ja menehtymiseen, mutta on tuskin kiistettävissä, että [...] *elämän aika kauttaaltaan läpäisee ekstaattisen ajan tavalla tai toisella.*” (Ibid., 536; kursiivi lisätty.)⁶⁶ Tässä tutkielmassa kyseinen kytkös ei kuitenkaan ole *Daseinin* riippuvaisuutta elämän prosessiluonteesta vaan tämän prosessiluonteeseen tulkitsemisen riippuvaisuutta aukeasta. Tämän kytköksen perusteella mahdollisuuksien omiminen tekisi eläimestä aina jo jollakin tavalla osallisen erosta. Kuten edellisessä luvussa korostui, eläimen olemiselle immanentti ero – halkeama *Daseinin* ja eläinten välillä ja haava elämän kudoksessa – on juuri eläimen erillisyyttä (ontologisesta) erosta. Koska tämän luvun kantavana teemana on tämän haavan kuroutuminen, sen sisältö saa näin myös tarkemman määrityksen: joidenkin eläinten osallisuus erosta.

Ajatusta autotomisesta eläimestä voidaan kuitenkin kritisoida myös huomauttamalla, että elämän omaisuuteen kuuluvat mahdollisuudet ovat silti vain mahdollisuuksia syrjäyttää estonpoistajia. Toisin sanoen Bailey (2007, 107) on osittain oikeassa luonnehtiessaan eläimen (tai pikemminkin elämän) kykyjä passiivisuudeksi ja reseptiivisyydeksi: toisaalta kyvyt ovat aktiivisia ennakoissaan mahdollisuuksia; toisaalta nämä mahdollisuudet itse ovat pelkkää estonpoistajien lumoihin joutumista. Näin ollen, vaikka tulkit-sisimmekin elämän aikaa aina *Daseinin* ekstaattisuudesta käsin, ajallista eroa kahden

⁶⁵ Heidegger esittää, että kun siirrymme toiseen olevaan, voimme kenties jopa ymmärtää (*durchschauen*) tämän olevan paremmin kuin se itse pystyy (GBM, 296–297). Vaikka Heidegger puhuu tässä siirtymästä (sekä *Versetzen* että *Mitgehen*) vielä yleisessä merkityksessä, jossa ei ole eroteltu suhdetta ihmisiin ja eläimiin, hänen huomionsa sopii hyvin selvittämään olemisen toteutumisen ja eläinontologian suhdetta. Ymmärrämme eläintä paremmin kuin se itse nimittäin juuri siksi, että meillä on ekstaattinen pääsy siihen kerääntyvään eriytymiseen, jota eläin *on* mutta jota se ei *omista*.

⁶⁶ “True, the ecstatic time of *Dasein* may not be reducible to the historicity and perishing of the living being, but it is hardly disputable that [...] the time of life interpenetrates ecstatic time in one way or another.”

estonpoistajan syrjäyttämisen välillä ei voida yhdistää läsnäolon ja taustakontekstin väliseen suhteeseen. Tälle suhteelle olennaista on nimittäin juuri se, että tuleva mahdollisuus konstitutiivisesti määrittää läsnäoloa, antaa sille ajallisen mielen.

Tähän on vastattava seuraavasti: 1. *Daseinin* tulkinta eläimestä ei voikaan olla estonpoistajien peräkkäisyyttä vaan nimenomaan elämän läsnäolon ymmärtämistä mahdollisuuksien *määrittämänä*. 2. Vastaavasti joidenkin eläinten osallisuus erosta ei jättäisi estonpoistajien piirin mallia (ja eläimen autotomiaa) ennalleen vaan nimenomaan kyseenalaistaisi sen. Näin ollen esittämäni päällekkäisyys elämän ajan ja *Daseinin* aukean välillä on pelkkä *lähtökohta* eläimen ja eron tutkimiseen. Tämän lähtökohdan keskeinen rooli on sen osoittaminen, että jo elämään itseensä kuuluva eriytyminen ja ennakointi on ymmärrettävä (ja ainoastaan ymmärrettävissä) ontologisen eron kautta.

3.2 Ajallinen ulottuminen

3.2.1 Ulottuminen ja hallinta

Muotoillessaan organismin ontologiaa Heidegger käyttää johtolankanaan etymologiaa: organismi viittaa työkaluun, ὄργανον (GBM, 312). Niinpä hän selvittää elimen (*Organ*) olemusta erottamalla sen työkalujen olemistavasta. Krell (1992, 9) kiinnittää huomiota toisenlaisiin etymologisiin yhteyksiin, kuten ὀργή (taipumus), ὀρέγω (ulottua, tavoitella) ja ὀρεξίς (halu, tavoittelu). Ὀργανον ja ὀρέγω eivät kuitenkaan näytä muodostavan mitään selvää yhteyttä toisiinsa. Ensimmäisen taustalla on työ (ἔργον), ja jälkimmäinen vertautuu latinan sukulaissanaan *regō* (hallita, ohjata) (Chantraine 2009, 786, 788). Vaikka ei siis voida osoittaa etymologista yhteyttä organismin ja tavoittelun välillä, alempana osoittautuu, että ὀρεξίς kytkeytyy silti olennaisesti yllä hahmottelemaani tematiikkaan. Syy tähän selviää latinan verbin *regō* avulla (infinitiivi *regere*).

Kuten aiemmin⁶⁷ kävi ilmi, eläimen (elämän) kyvyt toimivat tietyssä mielessä autonomisesti. Tällainen kyky on itsessään sääntö tai normi (Winkler 2007, 535). Toisin sanoen sitä luonnehtii itsesääteily: *Sichregeln* tai *Regelung* (GBM, 334). Näiden sanojen taustalla oleva, sääntöä tarkoittava *Regel* palautuu latinan sanaan *rēgula* (mittapuu, sääntö) ja edelleen juuri verbiin *regere* (Kluge 2011, 753). *Regere* puolestaan kumpuaa alun perin protoindoeurooppalaisesta juuresta *h₃reg- (Vaan 2008, 517). Tämä juuri on tarkoittanut ulottumista tai venymistä, mutta se on toiminut perustana myös kahdelle

⁶⁷ Ks. s. 16.

muulle merkitykselle: oikea ja suora (*h₃reǵtos) sekä hallitsija tai kuningas (*h₃reǵ-s). Jälkimmäiset merkitykset auttavat selittämään, miksi ”suoraan ohjaamista” ja hallitsemista tarkoittava *regere* perustuu samaan juureen. Tästä juuresta on syntynyt myös ὀρέγω (ulottua, ojentaa, tavoitella).⁶⁸ (Mallory & Adams 2006, 387.) Viimeksi mainitusta on edelleen muodostunut ὀρεξίς, halu (Chantraine 2009, 788).

Aristoteleella ὀρεξίς kuvaa toisaalta eläimen välitöntä halua ja toisaalta ihmisen rationaalista toimintaa. Ὀρεξίς on esimerkiksi edellytyksenä eläimen liikkumiselle (DA, 432b15–16, 433b27–29).⁶⁹ Ihmisen ennakoiva valinta (προαίρεσις) on puolestaan ”kautta-ajattelevaa halua” (ὀρεξίς διανοητική) (EN, 1139b4–5; ks. myös MA, 700b23). Heideggerin ensisijainen käännös Aristoteleen termille on kuitenkin nimenomaan tavoittelu (*Aussein auf*) (GA 18, 105; GA 22, 186). *Aussein auf* on toisaalta myös *Olemista ja aikaa* edeltävässä luentosarjassa Heideggerin luonnehdinta Daseinin huoleen (*Sorge*) eli Daseinin olemistapaan kuuluvasta tulevaisuudellisuudesta (GA 20, 407). Näin ei ole yllättävää, että Heideggerin toinen ὀρεξίς-käännös onkin huoli.⁷⁰

Tämä ei tietenkään tarkoita, että eksistentiaalianalytiikka olisi jonkinlaista aristoteelista sieluoppia. Sikäli kuin ὀρεξίς ja huoli liittyvät osittain toisiinsa, Heideggerin ajattelua lähempänä ei ole halu vaan nimenomaan ὀρέγειν: Daseinin ulottuminen läsnäolon ylläsen ajalliseen taustaan. Huoli on tavoittelua kirjaimellisesti ”ulkona olemisena” (*Aussein auf*): ek-staattisena siirtymänä ajan eri ulottuvuuksissa. Heideggerin myöhemmän ajattelun perusteella se, mitä huoli edustaa *Olemisessa ja ajassa*, kuuluu ajallistilalliseen ulottumiseen: ojentamiseen tai yltämiseen (*reichen*).⁷¹ Saksan *reichen* puolestaan on mahdollisesti polveutunut samasta, yllä mainitusta juuresta kuin ὀρέγω ja *regere*: *h₃reǵ- (Kluge 2011, 755). Kun palataan tämän etymologisen jäljittämisen alkupisteeseen eli organismin itsesääteilyyn (*Sichregeln*), huomataan että myös siihen kuuluu ulottuminen – jonka yhteys yllä mainittuun sanastoon on tosin semanttinen eikä etymologinen. Eläimen kykyihin nimittäin kuuluu ulottuvuus (*Dimension*) tai läpikäynti

⁶⁸ Kuten Benveniste (1969, 11) toteaa, ὀρέγω ja *regere* liitetään näin ollen yleensä toisiinsa, mutta tämä yhteys ei ole täysin selvä. Ὀρέγω tarkoittaa ennen kaikkea ulottumista, viivan piirtämistä tai lähtemistä eteenpäin nimenomaan suorassa linjassa (ibid., 13). Benveniste ehdottaa, että myös *regere* ja *rēx* (kuningas) ilmentävät tätä ajatusta: *rēx* on ennen kaikkea se taho, joka rakentamista ennakoiden piirtää suorat linjat (jotka määrittävät maallisen ja pyhän rajat) (ibid., 14).

⁶⁹ Käytän Aristoteleen teoksista seuraavia lyhenteitä: DA = *Sielusta* (2001); EN = *Nikomakhoksen etiikka* (2002a); MA = *Eläinten liikkeestä* (1978); Met. = *Metafysiikka* (2002b); Pol. = *Politiikka* (1959).

⁷⁰ Ks. SZ (17) sekä Kiesel (1993, 111) ja Volpi (2007, 39).

⁷¹ Olemisen ajallis-tilallinen toteutuminen on kauttaaltaan tällaista ojentamista (GA 14, 18). Vastaavasti myös ajattelu ja oleminen yltävät toisiinsa, ojentuvat toisilleen (*Zureichung, über-reichen*), saavuttavat toisensa (*erreichen*). *Ereignis* on se alue, jonka halki tämä tapahtuu: *Be-reich*. (GA 11, 41–42, 46.) Etuliitteen *Be-* voidaan tulkita viittaavan siihen tapaan, jolla tämä molemminpuolinen yltäminen koskee (*be-trifft*) ajattelua ja olemista – vrt. GA 5 (282–283.)

(*Durchmessung*), koska ne ulottuvat siihen, mitä kohti (*Wozu*) vietti niitä ajaa (GBM, 334). Elävän ruumiin oleminen on juuri tätä ulottumista (Mcneill 1999, 206).

Yllä sanotun perusteella hahmottuu merkitysten verkko, johon kuuluvat toisaalta kielen historiallinen kehittyminen samasta juuresta (*h₃reǵ- → ὀρέγω, ὀρεξις, *regere*, *Regel*, mahdollisesti *reichen*) ja toisaalta filosofisen käsitteistön muotoutuminen (Aristoteleen ὀρεξις, Heideggerin *Aussein* ja huoli, *Reichen*, organismin itsesääätely ja ulottuvuus). On painotettava, että kytkökset tässä verkostossa eivät ole kronologista jatkuvuutta eivätkä kaiken läpi kulkevaa synonyymisyyttä vaan nimenomaan merkitysten rinnakkaisuuksia, siirtymiä, häivytyksiä ja muutoksia. Esimerkiksi Aristoteleen ὀρεξις ei siis ole Daseinin ekstaattisuutta, eikä organismin *Dimension* tietenkään ole olemisen toteutumiseen kuuluva *Reichen*. Toisaalta olisi myös perusteetonta olettaa, että mainitut etymologiset yhteydet (jotka ovat aina Daseinin olemisymmärryksen historiallista kehkeytymistä) olisivat pelkkää sattumaa tai että käsitteet olisivat toisistaan täysin irrallaan. Koko merkityskentän halki voidaankin nähdä ajatus *ulottumisesta*; samalla tulee esille, että *hallinta* on keskeisessä yhteydessä tähän ulottumiseen.

3.2.2 Ὀρεξις

Mitä tämä sitten tarkoittaa Heideggerin eläimen kannalta? Elämä on ulottumista, jossa itsesäätelynä (*sichregeln*) on nähtävissä jälki hallitsijasta (*h₃réǵ-s). Tätä kautta se kuuluu merkitysverkostoon, jossa esiintyvät myös ὀρεξις, huoli ja ekstaattisuus. Tämä tarkoittaa, että kun elämä edeltää eläintä, se vie tältä ulottumisen ja siten ylipäättään osallisuuden tästä merkitysverkostosta. Näin eläin ei myöskään tavoittele eikä varsinaisesti edes halua. Kuten Bailey (2007, 101–102, 106, 110) toteaa, Heideggerin eläin ei ole spontaania impulsiivisuutta eikä suuntautuneisuutta vaan estyneisyyttä ja hylkimistä. Koska eläin ei ulotu, se ei myöskään hallitse itseään. Myös rikasta tarkoittava saksan sana *reich* palautuu lopulta juureen *h₃reǵ-, sillä se viittaa hallitsemiseen (sen lähtökohdaksi on ”hallitsijamainen”, *herrscherlich*) (Kluge 2011, 755). Ilman ulottumista ja hallintaa eläin ei siis ole rikas vaan köyhä. Eläin on ilman omaisuutta, koska sillä ei ole omanaan eli hallussaan sitä aluetta, jonka elämän suuntautuva ulottuminen (ὀρέγειν) rajaa. Eläimen auto-tominen ero on myös hallitsemisen merkitysjuuren (*h₃réǵ-s) poikki lyömistä (τέμνειν: Chantraine 2009, 1064).

Toisaalta pelkkä tavoittelu (ὀρεξις) ei ulottumisestaan ja suuntautumisestaan huolimatta takaa ympäristön tai toimintatilanteen varsinaista hallintaa. Aristoteleen mukaan eläi-

millä esiintyviä tavoittelun muotoja ovat halu (ἐπιθυμία) ja kiihko (θυμός) (EN, 1111b12–13; MA, 700b22). Eläimellinen halu näkee vain välittömän miellyttävyyden; järjen ansiona taas on kyky vastustaa tällaista halua (DA, 433b7–10). Tämän eron mahdollistaa aika. Kuten Heidegger Aristoteles-tulkinnassaan toteaa: Eläimen halu kohdistuu vain nykyisyyteen; ihmisen järkevään toimintaan sitä vastoin kuuluu tavoittelun päämäärän käsittäminen toiminnan perusteena ja siten mahdollisena tai tulevana. Tämän eron mahdollistaa ajan havaitseminen. (GA 22, 310–311.) Ihmisen järkevä valitseminen on siis ”kautta-ajattelevaa tavoittelua” (ὁρεξίς διανοητική) juuri ajatteluna ajan kautta. Tämä ajallinen ero sallii ihmisen myös hallita toimintaansa välittömien halujen seuraamisen sijaan. Näin ollen voidaan todeta, että hallinta on yhteydessä ajallisen ulottumisen ”kantamaan”.

Toisaalta on korostettava, että jo välittömään halun kohteeseen ulottuva ὁρεξίς saa tämän kohteen ilmenemään jonkinlaisena. Ὅρεξίς on ilmentymisen (φαντασία)⁷² ohella eläimen liikkumisen edellytyksenä (DA, 432b15–16, 433b27–29). Nussbaum (1978, 259) esittää tämän johtuvan siitä, että jotta eläin voisi kokea liikkumista motivoivan tavoittelun kohteen esimerkiksi miellyttävänä, tämän kohteen tulee ilmentyä (φαίνεσθαι) eläimelle jonkinlaisena. Eläimen aistihavainto on siten aina jo tulkitsevaa (ibid., 261).⁷³ Tämä muodostaa kontrastin Heideggerin eläimeen, jonka kohtaama oleva ei ilmene muuna kuin estonpoistajana. Bailey (2007, 92–94) esittää, että koska jonkin havaitsemiseen jonkinlaisena kuuluu aina jo jonkinlainen olemisymmärrys, Heidegger joutuu epäämään eläimiltä myös havaitsemisen – juuri sen piirteen, joka on perinteisesti kuulunut eläimille ja erottanut ne esimerkiksi kasveista.⁷⁴ Vastaavasti vertaus Aristoteleeseen tuo esille, että eläimeltä evätty ulottuminen uhkasi jo pelkkänä halunakin laajentaa eläimen köyhää kokemusmaailmaa.

⁷² Käännän termin φαντασία *ilmentymiseksi* (*mielikuvituksen* tai *kuvittelun* sijaan), koska tukeudun Nussbaumin (1978, 244–245) huomioihin sanan laaja-alaisesta merkityksestä: se viittaa asioiden tapaan ilmetä (φαίνεσθαι) ylipäättään. Myös Heidegger mainitsee tämän merkityksen, tosin Platon-tulkinnan yhteydessä (GA 34, 163). Lisäksi *mielikuvitus* tai *kuvittelu* viittaisivat juuri sellaiseen kuvateoriaan kokemuksesta, jonka Nussbaum (1978, 222–223) perustellusti hylkää. Asioiden ilmentyminen *voi* tarkoittaa, mutta ei välttämättä tarkoita, kuvallisia representaatioita. On kuitenkin korostettava, että φαντασία esiintyy Aristoteleella monissa konteksteissa ja niitä vastaavissa useissa merkityksissä, joten käsitteen yhtenäinen määrittely on hankalaa. Myös Heidegger antaa termille muunlaisia merkityksiä kuin ilmentymisen sellaisenaan: esimerkiksi pelkän kuvittelemisen, joka ei havaitse suoraan (GA 18, 137).

⁷³ Toisin sanoen tavoittelun kohde (ὁρεκτόν) ei ole eläimille vain ulkoinen syy, vaan sitä tavoitellaan sille annetun tietyn kuvauksen tai merkityksen perusteella (Furley 1978, 175–176).

⁷⁴ Tässä on kuitenkin tarkennettava, ettei Heidegger kiellä eläinten aistimista tai näkökykyä vaan varsinaisen havaitsemisen (*Wahrnehmung*) (GBM, 376). Osattomana olemisen totuudesta eläin ei voi ”ottaa todesta” (*wahr nehmen*) eli diskursiivisesti jäsentää aistihavaintoaan; sen sijaan esimerkiksi Heideggerin mainitseman kiiltomadon verkkokalvolle vain muodostuu jonkinlainen kuva (GBM, 336).

Olennaisin ero Heideggerin ja Aristoteleen eläinten välillä on kuitenkin se, että Aristoteleella jotkut eläimet ulottuvat myös kauemmas kuin ympäristön kohteiden välittömyyteen. *Nikomakhoksen etiikan* kuudennessa kirjassa Aristoteles nimittäin toteaa: ”[M]yös joitakin eläimiä sanotaan käytännöllisesti järkeviksi, nimittäin niitä joilla näyttää olevan ennalta-näkemisen voima oman elämänsä suhteen.” (EN, 1141a26–28.)⁷⁵ Labarrière (1990, 416) esittää, että tämä eläinten käytännöllinen järkevyys ulottuu pelkän selvitymisvaiston ylitse kohdistumalla ”paremmin elämiseen”.⁷⁶ *Metafysiikassa* Aristoteles perustaa eläinten (komparatiivisen) käytännöllisen järkevyyden muistiin (Met., 980a27–980b22). Siten myös Labarrière (1990, 417) katsoo käytännölliseen järkevyyteen kuuluvan ”ajallisuuden hallinnan” perustuvan ennen kaikkea aikaisempiin kokemuksiin. Olennaista tässä kontekstissa on kuitenkin, että muistin ansiosta eläimelle avautuu suhde myös tulevaan, kuten Bailey (2011a, 68) huomauttaa. Eläinten ”ennalta näkemisen voima” (δύναμις προνοετική) raottaa mahdollisuutta käsitteellistä eläimen tavoittelu nimenomaan ulottumisena välittömän läsnäolon yli. Tällaisen ulottumisen ansiosta eläin hallitsee toimintaansa.

Aristoteleen ja Heideggerin vertailu ei ole mielivaltaista: paitsi että ὁρεξις kuuluu ulottumisen merkitysverkostoon, Aristoteleella oli merkittävä vaikutus erityisesti Heideggerin varhaisempaan filosofiaan.⁷⁷ Ennen kaikkea on kuitenkin korostettava, että Heideggerin varhaisemmissa tulkinnoissa Aristoteleen eläinkäsitys limittyy Dasein-analytiikan terminologiaan. Christiane Bailey on tuonut tätä kattavasti esille maisterintutkielmasaan (Bailey 2011a) sekä tämän työn tulokset tiivistävässä esitelmässä (Bailey 2011b). Heideggerin varhaisissa Aristoteles-tulkinnoissa on siis nähtävissä käsitteellistä kontaminaatiota, jossa eläin ei ole vielä köyhtynyt turtuneisuuteensa.

⁷⁵ ”[Κ]αὶ τῶν θηρίων ἓνα φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοετικήν.”

⁷⁶ Tätä tukee kohta, jossa Aristoteles esittää, että muut aistit kuin kosketusaisti eivät ole vain olemista vaan hyvää (εὖ) varten (DA, 435b19–21).

⁷⁷ Sheehanin (1975, 87) mukaan Aristoteles esiintyy suoraan tai epäsuoraan lähes jokaisella *Olemisen ja ajan* sivulla. Aristoteles oli Heideggerille paitsi ”antiikin filosofian tieteellinen huippukohta” niin keskeinen tulkinnan kohde huomattavan monissa 1920-luvun luentosarjoissa (GA 22, 22; Backman 2005, 21). Yhteyttä Aristoteleeseen kuvaa hyvin jo se, että *Olemisen ja ajan* juuret ovat Heideggerin alkuperäisessä tavoitteessa (vuodesta 1922 eteenpäin) julkaista fenomenologinen tutkielma Aristoteleesta (Kisiel 1993, 249–250). Näin ei ole yllättävää, että useille Dasein-analytiikan keskeisille rakenteille on aristoteelinen vastineensa (Volpi 1994, 200–201). Vastaavuuden luonne toki silti vaihtelee eikä koskaan ole ongelmattoman suora. Heidegger mainitsee *Metafysiikan* yhdeksännen ja *Nikomakhoksen etiikan* kuudennen kirjan vaikutuksen ajatteluunsa (GA 11, 146). Ks. myös GA 14 (97–98) sekä Brogan (1994, 214) ja Volpi (2007, 32).

Tämä näkyy ennen kaikkea ”affektiivisen löytyneisyyden” (*Befindlichkeit*)⁷⁸ käsitteessä, vastineessa Aristoteleen termeille *διάθεσις* ja *πάθος*: Heideggerin tulkinnoissa *Politikasta* ja *Retoriikasta* se kuuluu myös eläimille (GA 18, 53–54). Tähän affektiivisuuteen kuuluu myös itsesuhde: elävä olento omaa itsensä ja on paljastunut itselleen (GA 18, 244, 247; GA 22, 208). Heidegger puhuu myös eläimen maailmassa-olemisesta ja josakin-olemisesta: aistihavaintonsa (*αἴσθησις*) ansiosta eläimellä on ympäristönsä nimenomaan paljastuneena (*als Entdecktes*) (GA 18, 18, 99, 325, 381). Näin ei ole yllättävää, että vielä vuoden 1925 luentosarjassa – jonka Kisiel (1993, 362) luokittelee *Olemisen ja ajan* toiseksi viimeiseksi luonnokseksi – Heidegger mainitsee, että myös eläimelle tulee ”muodollisesti puhuttuna” tunnustaa Daseinin olemistapa (GA 20, 223–224). Sulkiessaan eläimen estonpoistajien piiriin vuosien 1929–1930 entomologia kuitenkin syrjäyttää kaikki nämä määritykset (tai antaa niille hyvin rajatun tulkinnan).

3.2.3 Mahdollisuuksien rikkaus

Verrattaessa eläimen välitöntä halua ihmisen järkevään suunnitelmallisuuteen korostui ajallinen ero näiden välillä. Tämä ero, samoin kuin toistuvat viittaukset läsnäolon ajalliseen taustaan, antavat ymmärtää, että juuri *aika* on ulottumisen, hallinnan, rikkauden, omaisuuden ja maailman käsitteiden ytimessä. On siis ilmeistä, että ajalla on olennainen yhteys Heideggerin eläimeen.⁷⁹ Tätä voidaan kuitenkin tarkentaa korostamalla, että Daseinin ajallisuudella *tulevaisuudella* on omanlaisensa ensisijaisuus (Volpi 2007, 40); Daseinin ajallisuus ajallistuen toteutuu (*zeitigt sich*) ensisijaisesti tulevaisuudesta (SZ, 426; GA 26, 273; ks. myös GA 9, 165). Ominaisessa olemistavassa tämä tulee esille eksplisiittisesti (SZ, 329). Ei kuitenkaan ole kiistatonta, missä määrin tulevaisuudella on tämä asema myös epäominaisessa ajallisuudessa, koska Daseinin lankeaminen (*Verfallen*) on kasvavaa takertumista nykyisyyteen. Kysymyksen ratkaisemista hankaloittaa vaikeus määrittää alkuperäisen ajallisuuden ja ominaisen ajallisuuden välinen suhde (Blattner 1999, 98; Dahlstrom 1995, 101). On silti huomioitava, että tulevaisuus on ensisijainen myös välinekontekstista huolehtimisessa, joka on keskeinen huolen ilmentymä (SZ, 353).⁸⁰

⁷⁸ Ks. alaviite 111 s. 53.

⁷⁹ Ks. myös Buchanan (2007, 65; 2008, 101–102) ja Mcneill (1999, 239).

⁸⁰ Tulevaisuuden ensisijaisuudesta ks. myös Backman (2005, 59, 244) ja Janicaud (1996, 51).

Daseinin oleminen on itsensä yli ulottuvaa, ”eteenpäin pyrkivää” liikettä. Näin ollen läsnäolon taustakonteksti avautuu mahdollisuuksina, joiden ajallinen horisontti on ensisijaisesti tulevaisuus.⁸¹ Ajallisuuden kolme ulottuvuutta ovat kuitenkin yhtä alkuperäisiä eivätkä redusoitavissa toisiinsa, eikä tulevaisuuden voida sanoa olevan ajallisuuden ”alku” tai ”lähtökohta” – tämä viittaisi peräkkäisyyteen, joka itsessään jo edellyttää ajallisuuden. Sen sijaan *painopiste* sopii ilmaukseksi, joka säilyttää sekä ajan eri ulottuvuuksien yhtäläisen alkuperäisyyden että tulevaisuuden erityisen roolin: tulevaisuus on ikään kuin se painopiste, josta olemisen mieli eri ulottuvuuksissaan toteutuu. Siten menneisyys Daseinin eksistentiaalina eli olleisuus (*Gewesenheit*) on *tietyssä mielessä* alisteinen tulevaisuudelle: Olleisuus on paluuta olemismahdollisuudesta ja kuuluu siten tulevaisuuteen (GA 24, 376). Olleisuus on vain tulevaisuuden perusteella (GA 26, 267).⁸²

Mahdollisuuksien ja projektion ansiosta Dasein astuu olevan ja itsensä yli. Näin Dasein on aina enemmän kuin se tosiasiallisesti on (SZ, 145). Heideggerin tulkinnassa tämä olevan ylittäminen on se piirre, johon myös Herakleitos viittaa sielun rikastumisesta (*Bereicherung*) puhuessaan (GA 26, 273).⁸³ Mahdollisuuksia projisoimalla Dasein on siis rikkaampi kuin kulloinenkin (aktuaalinen) ”omaisuutensa” (GA 9, 167). Tämä projektio kuuluu ontologisen eron toteutumiseen: aika eriytyy läsnäolosta ja näin samalla mahdollistaa sen. Näin ollen aiemmin kuvaamani merkitysten verkosto osoittaa juuriston ja kasvuympäristön lopulta poimittavalle määritelmälle: rikkaus, omaisuus ja hallinta ovat ennen kaikkea eriytyvää, ajallista ulottumista mahdollisuuksiin. Vaikka Heidegger Aristoteles-tulkinnoissaan epäroi sen suhteen, onko eläimillä kyky ajan havaitsemiseen (GA 22, 311), ja vaikka ajan rooli eläimen olemisessä jää avoimeksi myös *Olemisessa ja ajassa* (SZ, 346), on kuitenkin selvää, että entomologinen eläin jää tästä rikkaudesta ja omaisuudesta osattomaksi. Kulloistakin estonpoistajaa hylkivä eläin on ilman tulevaisuutta ja siten maailmasta köyhä.⁸⁴

⁸¹ Mahdollisuuksien kuuluminen tulevaisuuteen voidaan nähdä muun muassa siitä, että mahdollisuutena oleminen (*Möglichkeitsein*) kuuluu ymmärrykseen (*Verstehen*) ja ymmärryksen ensisijainen ekstaasi on tulevaisuus (SZ, 143, 337).

⁸² Toisaalta tulevaisuus kuitenkin kuuluu olleisuuteen heittoratana (ks. luvut 4.7.1 ja 4.7.3). Tämä ei ole ristiriita: tulevaisuus sekä *kumpuaa* olleisuudesta että on se ensisijainen ulottuvuus, jossa myös olleisuus (ekstaattisesti) *avautuu* – voimme omaksua heitteisyyden vain paluuna tulevaisuudesta.

⁸³ Kyseessä on Herakleitoksen fragmentti 115: “ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἐαυτὸν αἰξῶν”. Kirjaimellinen käännös voisi olla esimerkiksi ”sielun [oma] on itseään kasvattava kerääminen”. Diels & Kranz (2004, 176) kääntävät tämän muotoon “*Der Seele ist der Sinn eigen, der sich selbst mehrt*”.

⁸⁴ Mahdollisuudet ovat ihmisen ja eläimen eroa koskevan kysymyksen keskiössä myös muilla ajattelijoilla. Esimerkiksi Husserl korostaa ihmisen olemisessa kauas ulottuvien mahdollisuuksien horisonttia (Ruonakoski 2011, 173–174).

Tätä taustaa vasten voidaan hahmottaa myös se, miten Heidegger erottaa ihmisen käyttäytymisen eläimen käytöksestä. Eläimen käytös on *Benennen*; ihmisen käyttäytyminen on *Verhalten* (GBM, 346). Jälkimmäinen puolestaan on mahdollista vain pidättyväisyydessä tai hillinnässä (*Verhaltenheit, Verhaltung*) (GBM, 397). Tämä pidättyväisyys voidaan ymmärtää ihmisen kykynä pidättäytyä välittömistä haluistaan jonkin päämäärän hyväksi, mikä tuli jo esille Aristoteleen yhteydessä. Tällainen itsehillintä on mahdollista kuitenkin juuri olemisen ajallisen kontekstuaalisuuden vuoksi. Tämä konteksti on itsekin pidättyväisyyttä tai ”piilossa pysymistä” (*Verhaltenheit*): se vetäytyy implisiittisyyteen ja näin ”kieltäytyy luovuttamasta” (*Vor-enthalt*) itseään (GA 9, 332n). Tämän ajallisen kontekstin ansiosta ihminen – toisin kuin eläin – voi myös intentionaalisesti suhteutua olevaan (*Sichverhalten zu*), pitää olevaa kulloinkin jonakin (*halten für*). Ihmisen pidättyväisyys ajallisen ulottumisen mahdollistamana itsehillintänä ulottuu kuitenkin tämän heideggerilaisen kontekstin ulkopuolelle. Se on nimittäin ollut ohjaavana periaatteena myös eläinten ajallisuuden empiirisessä tutkimuksessa, jota tarkastelen seuraavaksi.

3.2.4 Eläinten tulevaisuussuhteen empiirinen tutkimus

3.2.4.1 Omien kokemusten episodinen ennakointi

Tärkeä käsite kokemuksellisen ajallisuuden tutkimuksessa on niin kutsuttu ”mentaali-nen aikamatkailu”: omien kokemusten muistaminen ja tulevien kokemusten ennakointi subjektiivisessa ajassa (Tulving 2005, 9). Menneisyyteen kohdistuvana tällainen aikamatkailu on episodista muistamista, joka on henkilökohtaisesti koetun tapahtuman mentaalista rekonstruoimista yksityiskohtineen – erotuksena semanttisesta muistamisesta, joka on pelkkää tietoa maailmasta (Suddendorf & Corballis 2007, 301). Siinä missä semanttisen muistin perusteella voin esimerkiksi tietää tietyn talon sijainnin, episodisessa muistissa pystyn muistamaan oman kokemukseni tämän talon näkemisestä. Näitä kriteerejä vastaavasti tulevaisuuteen kohdistuvaa aikamatkailua voitaisiin kutsua ”episodiseksi prospektioksi” (Osvath & Osvath 2008, 663). On paljon todistusaineistoa sen puolesta, että menneisyyteen ja tulevaisuuteen kohdistuvat aikamatkailun muodot perustuvat samaan kognitiiviseen perustaan (Suddendorf & Corballis 2007, 302). Näin ollen mahdollinen todistusaineisto eläinten episodisesta muistista viittaisi myös mahdollisuuden tulevaisuuden ennakkoinnista. Tästä huolimatta Suddendorf ja Corballis (idem) esittävät, että mentaalisen aikamatkailun tutkimisessa tulisi keskittyä tulevaisuuteen.

Tulevaisuus onkin eittämättä ollut tärkeämpi syy mentaalisen aikamatkailun evolutiiviselle hyödyllä (ibid., 311–312; Tulving 2005, 40).

Aikamatkustus edellyttää itseyden: kuten Tulving (2005, 14–15) toteaa, ”ei voi olla matkustusta ilman matkustajaa”. Mentaalisessa aikamatkailussa menneet ja tulevat kokemukset ovat siis nimenomaan kokijan omia tiloja. Tulving (ibid., 15) kutsuu tästä syystä episodiseen muistiin kuuluvaa tietoisuutta ”autonoeettiseksi”. Tätä taustaa vasten voidaan ymmärtää Suddendorfin ja Corballiksen (1997) niin kutsuttu Bischof-Köhler -hypoteesi, joka kiistää mentaalisen aikamatkailun tulevaisuuteen muilta eläimiltä. Hypoteesin mukaan ”muut eläimet kuin ihminen eivät voi ennakoida tulevia tarpeita tai viettitilojaan ja ovat siksi sidottuja tämänhetkisen motivaatiotilan määrittämään nykyyhteen” (idem).⁸⁵ Hypoteesi painottaa omien tulevien mielentilojen ennakoimista, koska tämä sisältyy määritelmällisesti mentaalisen aikamatkailun autonoeettisuuteen. Hypoteesin eläimiltä epäämä tulevaisuudellisuus voidaan siis erottaa tämänhetkisiin tarpeisiin perustuvasta suunnitelmallisuudesta, samoin kuin muusta eläinten ennakoivasta toiminnasta, joka voidaan selittää synnynnäisillä mekanismeilla (Osvath & Osvath 2008, 661–662). Viime vuosikymmenenä tehdyt tutkimukset varislinnuilla ja ihmisapinoilla ovat koetelleet tätä hypoteesia. Esittelen ja arvioin seuraavaksi näitä tutkimuksia ja niistä käytyä keskustelua.

3.2.4.2 Linnut ja ravinnon varastointi

Correia, Dickinson ja Clayton (2007) tekivät varisten heimoon kuuluvilla kalifornianpensasnärhillä (*Aphelocoma californica*) tutkimuksen ravinnon varastoimisesta.⁸⁶ Tutkimuksen lähtökohtana (jonka tutkimus myös itse osoitti) oli kylläisyysvaikutus: kylläisyys ravinnosta A aiheuttaa ravinnon B priorisoimisen sekä syömisen että varastoimisen suhteen (Correia ym. 2007, 857–858). Tutkimus koostui kolmesta koekerrasta, joista kullakin oli neljä vaihetta: 1. Lintua ruokitaan (ravinnolla A tai B). 2. Lintu voi varastoida jompaakumpaa ravintoa. 3. Lintua ruokitaan uudelleen. 4. Lintu voi hakea varas-

⁸⁵ “[A]nimals other than humans cannot anticipate future needs or drive states and are therefore bound to a present that is defined by their current motivational state.” Hypoteesi perustuu Wolfgang Köhlerin, Norbert Bischofin ja Doris Bischof-Köhlerin tutkimuksiin (Suddendorf & Corballis 1997). Myöhemmän muotoilun mukaan hypoteesi on, että vain ihmiset voivat joustavasti ennakoida tulevia mielentilojaan ja toimia nyt niiden varmistamiseksi (Suddendorf & Corballis 2008, e1). Tämän ”joustavuuden” voidaan katsoa sulkevan pois synnynnäiset mekanismit ja assosiativisen oppimisen (Osvath & Osvath 2008, 663).

⁸⁶ Mainitsemisen arvoinen on myös Raby, Alexiksen, Dickinsonin ja Claytonin (2007) aikaisempi tutkimus samalla lintulajilla. Koska kuitenkin katson, että Suddendorfin ja Corballiksen (2008, e2; 2010, 294) kritiikki tätä tutkimusta kohtaan on painavampaa kuin heidän kritiikkinsä Correian ym. (2007) tutkimusta kohtaan, tarkastelen lähemmin vain jälkimmäistä.

toimaansa ravintoa. Linnut jaettiin lisäksi kahteen ryhmään siten, että ryhmää ”Sama” ruokittiin kullakin koekerralla kahteen otteeseen samalla ravinnonlähteellä ja ryhmää ”Eri” ei. Kokeen varsinaisena tuloksena oli havainto, että toisesta koekerrasta eteenpäin ryhmä ”Eri” varastoi ravintoa kylläisyysvaikutuksen vastaisesti eli enemmän sitä ravintoa, jota ne olivat jo saaneet (ibid., 858). Tutkijat esittävät, että linnut näin ollen maksimoivat tulevat halunsa nykyisten halujensa yli (ibid., 859). Heidän tulkintansa mukaan ryhmä ”Eri” siis oppi ensimmäisestä koekerrasta, että kylläisyysvaikutuksen mukainen varastointi vaiheessa 2 (eli saadusta ravinnosta poikkeava varastointi) johtaa alempaan tyytyväisyyteen vaiheessa 4 (sillä tämä ravinto on samaa kuin vaiheessa 3). Tämän tulokinnan mukaan ryhmä ”Eri” varastoi tietynlaista ravintoa, jotta se olisi myöhemmin miellyttävämpää.

Suddendorf ja Corballis (2008, 2010) kuitenkin kritisoivat tätä tulkintaa. Heidän kahdesta tärkeimmästä kritiikistään ensimmäinen on, että muutokset lintujen käytöksessä koskivat vain ravinnonlähteiden keskinäisiä osuuksia. Määrällisesti ryhmä ”Eri” varastoi jo saamaansa ruokaa lähes yhtä paljon kaikilla koekerroilla. Varsinainen muutos oli pikemminkin vain toisen ravinnonlähteen varastoimatta jättäminen. (Suddendorf & Corballis 2008, e1; Suddendorf & Corballis 2010, 294.) Tätä kritiikkiä vahvistaa se, että ryhmän ”Eri” varastoima määrä vaiheessa 2 ei koskaan ylittänyt ryhmän ”Sama” varastoa ensimmäisen koekerran vaiheessa 2. Toisin sanoen ryhmän ”Eri” varastoimat määrät vaiheessa 2 eivät sinänsä olleet ristiriidassa kylläisyysvaikutuksen kanssa. Vastatessaan tähän kritiikkiin Clayton, Correia, Raby, Alexis, Emery ja Dickinson (2008, e10) kuitenkin puolustavat juuri ravinnon suhteellisen määrän tutkimista. Joka tapauksessa on huomattava, että lintujen varastoimat määrät ylipäättään vaihtelivat huomattavasti koekerrasta riippuen. Olennaisempi kritiikki on vaihtoehtoinen tulkinta lintujen käyttäytymiselle: pidemmän aikavälin yli ulottuva assosiatiivinen oppiminen. (Suddendorf & Corballis 2008, e2.) Tästä näkökulmasta lintuja ohjaisi enemmänkin menneisyydestä opittu assosiatiivinen sääntö ”tietyn ravinnon varastoiminen yhdistyy vähäisempään tyytyväisyyteen” kuin aito suuntautuminen tuleviin haluihin.

3.2.4.3 Ihmisapinat ja työkalun valitseminen tulevaa varten

Se, että myös tällainen tulkinta Correian ym. (2007) lintukokeista voidaan esittää, ei kuitenkaan tee siitä automaattisesti oikeaa. Pikemminkin voidaan sanoa, että nämä kokeet eivät ole itsessään riittäviä osoittamaan lintujen kykyä aitoon ennakkointiin – tutki-

muksia voidaan siis tulkita esimerkiksi Robertsia (2007, R420) varauksellisemmin. Kokeet ihmisapinoilla sen sijaan tarjoavat vankempaa todistusaineistoa. Jo Mulcahyn ja Callin (2006) kokeet bonoboilla ja orangeilla pyrkivät osoittamaan kyvyn ennakoida tulevaisuutta. Kokeissa testattiin eläinten kykyä viedä työkalu huoneesta toiseen sen myöhempää käyttöä varten – myös tämän käytön kohteen ollessa poissa näkyvistä. Kuten Suddendorf (2006, 1007) kuitenkin esittää, assosiatiivista oppimista ei voida suoraan sulkea pois mahdollisena selityksenä, ja vaikka eläimet näissä kokeissa ennakoisivat työkalun tulevaa käyttöä, tämä ei välttämättä tarkoita oman halun tai mielentilan ennakoimista.

Osvath ja Osvath (2008) suorittivat kahdella simpanssilla ja yhdellä orangilla neljä koetta, joissa kussakin oli lukuisia koekertoja. Ensimmäinen koe vahvisti Mulcahyn ja Callin (2006) tuloksen: kyseiset eläimet valitsivat työkalun myöhempää käyttöä varten tämän käyttökohteen ollessa poissa näkyvistä. Työkaluna toimi hedelmäkeiton imemiseen soveltuva muoviletku. (Osvath & Osvath 2008, 666–667.) Tulevaisuussuhteen kannalta merkittävämpi oli kuitenkin toinen koe, jossa eläinten piti tarjottimelta valita kyseisen muoviletkun, ylimääräisten esineiden ja eläimille herkullisen rypäleen väliltä: tässä kokeessa eläinten piti priorisoida tuleva halunsa (sitä edustavan työkalun kautta) nykyhetken halun yli. Suurimassa osassa tapauksista eläimet valitsivat työkalun (ibid., 668). Tämä voitaisiin kuitenkin selittää assosiatiivisella oppimisella: letku assosioituu hedelmäkeiton miellyttävyyteen ja saa näin itsessään positiivisen arvon, joka ohjaa eläinten valintaa. Tästä syystä kolmannessa kokeessa eläimille tarjottiin työkalun valitsemisen jälkeen samoja vaihtoehtoja uudelleen: toista samanlaista letkua, ylimääräisiä esineitä tai rypälettä. Kokeen oletuksena oli, että jos letku olisi itsessään saanut positiivisen arvon, eläimet valitsisivat sen uudestaan (saaden näin haltuunsa kaksi kappaletta). Sen sijaan eläimet valitsivat jälkimmäisessä valintatilanteessa aina rypäleen. (Osvath & Osvath 2008, 669.)

Kaikkein merkittävin oli viimeinen koe, jossa simpansseille tarjottiin jokaisella koekerralla aina eri esineitä (lukuun ottamatta joka kerralla tarjottavaa bambukeppiä). Koekerasta toiseen vaihteleviin esineisiin lukeutui aina jokin hedelmäkeiton hankkimiseen soveltuva työkalu ja kaksi ”harhautusesinettä”. Soveltuvat työkalut vaihtelivat koon, muodon ja värin suhteen. Myös tässä kokeessa eläimet ensisijaisesti valitsivat oikean työkalun. (Ibid., 669–670.) Osvath ja Osvath painottavat, että työkalun käytössä eläimet eivät osoittaneet minkäänlaista epäröintiä, mikä vahvistaa oletusta, että eläimet ymmärsivät välineen käyttötarkoituksen. He esittävät erityisesti neljännen kokeen antavan pal-

jon tukea simpanssien ja orankien ”esi-näkemiselle”, tulevaisuuden kuvittelemiselle, sillä kokeen läpäiseminen edellytti työkalujen muodon yhdistämistä käyttökohteensa yksityiskohtiin. (Ibid., 671.) Kussakin uudessa työkalussa piti siis nähdä sen onttoisuus olennaisena potentiaalisen käyttötarkoituksen kannalta.

Suddendorf, Corballis ja Collier-Baker (2009, 752) suhtautuvat tähän tutkimukseen varauksellisesti, vaikka he tunnustavat sen ”pääsevän lähelle” eläinten aidon ennakkoinnin osoittamista. Kolmannen kokeen tuloksia Suddendorf ym. (ibid., 752) selittävät esittämällä, että valitessaan ensin muoviletkun eläimet ehkä olettivat sen olevan välittömästi hyödyksi ja tähän tyytyväisinä valitsivat sen pariaksi rypäleen; vaihtoehtoisesti eläimet ehkä vain pitivät vaihtelusta. Jo tällainen ymmärrys muoviletkun hyödyllisyydestä työkaluna eroaa kuitenkin pelkästä assosiattiivisen oppimisen kautta muodostuneesta arvosta, jonka kolmas koe juuri pyrkikin sulkemaan pois (Osvath 2010, 780). Neljännessä ja merkittävimmästä kokeesta Suddendorf ym. (2009, 752) eivät esitä muuta vastaväitettä kuin sen, että eläinten käytöksen kognitiivinen perusta ei ole täysin selvillä.

3.2.4.4 Tulkinta tutkimuksista

Nämä empiiriset tutkimukset muodostavat tähän saakka korostuneimman poikkeaman hallitsevasta pyrkimyksestäni pysyä Heideggerin omalle käsitteistölle mahdollisimman uskollisena (myös sitä uudelleen tulkitessani). Filosofisen käsitteistön analysointi empiiristen tutkimusten valossa edellyttää kahden erilaisen viitekehyksen sovittamista toisiinsa, mikä onnistuu vain osittain. Koska filosofia ja empiirinen eläintutkimus ovat kuitenkin tutkimuskohteensa (eläinten ajallisuuden) kautta ankkuroituneet samaan todellisuuteen, niiden välillä voidaan myös käydä hedelmällistä keskustelua. Tässä on silti huomioitava käsitteiden väliset liukumukset tutkimusperspektiivistä toiseen.

Kysymys suhteesta empiiriseen tieteseen on erityisen olennainen juuri fenomenologian perinteelle, joka historiallisesti kehittyi vastalauseena naturalistiselle selittämiselle ja johon myös Heidegger omaehtoisella tai idiosynkraattisella fenomenologian määrittelmällään⁸⁷ kuuluu. Kuten Ruonakoski (2011, 54) kuitenkin esimerkillään osoittaa, empiirisiä kuvauksia voidaan hedelmällisesti käyttää vastaesimerkkeinä fenomenologisille väitteille. Tämä on myös yllä kuvaamieni tutkimusten ensisijainen tehtävä. On myös muistettava Heideggerin dialogi aikansa empiirisen eläintieteen kanssa. Heidegger esit-

⁸⁷ Ks. s. 2.

tää, ettei hänen olemusväitteensä eläimen olemisesta voi olla lähtöisin eläintieteestä muttei myöskään siitä irrallaan (GBM, 275). Filosofia ja eläintiede eivät toisaalta muodosta mitään erotettuja haaroja, joista toinen tuottaisi peruskäsitteet ja toinen tosiasiat. Lisäksi tiede ei saa olla sokea sille, että tosiasiat ovat aina jo tulkittuja. (GBM, 279, 281.) Filosofian aito suhde eläintieteeseen ei siis ole sen enempää empiirisen aineiston jälkikäteistä yleistämistä kuin jonkinlaisten perusprinsiippien muotoiluakaan. Sen sijaan se on ontologisen analyysin työstämistä toisaalta tulkitsemalla empiiristä tutkimusta ja toisaalta avaamalla uusia näkökulmia tälle tutkimukselle itselleen.

Nämä täsmennykset huomioiden voidaan esittää, että kuvaamani ihmisapinakokeet esittävät vastaesimerkkejä sille oletukselle, että ajallisuudesta seuraava pidätyväisyys (*Verhaltenheit*) luonnehtisi vain ihmisen käyttäytymistä (*Verhalten*). Samalla nämä kokeet vahvistavat ajatusta, että ihmisen ulkopuolella esiintyy käytännöllistä järkevyyttä: kykyä ”nähdä ennalta oman elämän suhteen” (EN, 1141a26–28). Nämä tulokset liittyvät näin myös omaisuuden, ulottumisen ja hallinnan teemoihin. Ihmisapinat eivät vain pyöriineet estonpoistajien piirissä vaan niiden tavoitteleva halu (ὄρεξις) oli ulottumista (ὀρέγω) poissaolevaan mielihyvään. Tämä mielihyvä oli samalla kyseisten eläinten mahdollisuus: tulevaisuutta. Tämä mahdollisuus oli eläinten hallinnassa myös siinä merkityksessä, että se oli niiden omaisuutta. Samalla eläimet myös näkivät valitsemansa työkalut *jonakin* (*als*): suhteessa tulevaan käyttötarkoitukseensa. On kuitenkin korostettava, että yllä kuvatut tutkimukset eivät tutki eläinten tulevaisuudellisuutta ylipäätään vaan nimenomaan eräänlaista ääritapausta siitä: *autonoeettista* eli eksplisiittisesti koetua suhdetta nykyisestä motivaatiotilasta poikkeavaan tulevaisuuden skenaarioon. Tämän luvun teemana oleva osallisuus erosta voidaan ymmärtää siis myös laajemmin. Lähestyn tätä teemaa seuraavaksi tästä laajemmasta näkökulmasta.

3.3 Toiminnalliset mahdollisuudet

3.3.1 Uexküllin värikkäät maailmat

Heidegger viittaa eläinontologiassaan useaan otteeseen biologi Jakob von Uexküllin tutkimuksiin (GBM, 327, 351, 365, 382–384). Uexküllin merkitys näkyy myös siinä, että Heidegger viittaa häneen vielä myöhemmissäkin yhteyksissä (Buchanan 2008, 52). Heidegger toteaa myös suoraan, että eläimen ympäristön (*Umwelt*) tai sisäisen maailman (*Innenwelt*) käsitteillään Uexküll ”tosi asiassa ei tarkoita mitään muuta kuin sitä,

mitä olemme luonnehtineet estonpoistajien piiriksi” (GBM, 383).⁸⁸ Heidegger asettaa kyseenalaiseksi pelkästään Uexküllin tavan analysoida myös ihmisen maailmasuhdetta saman mallin mukaan (idem). Vaikka siis Heideggerin ajattelua ei tietenkään voida palauttaa Uexküllin biologiaan, Uexküllin näkemykset tarjoavat erityisen läheisen yhteyden – ja kontrastin – Heideggerin eläinontologialle. Uexküll (1956a, 60, 65–66) kiistää eläinten päämäärät ja asettaa näiden tilalle luonnon oman tarkoituksellisuuden, vaikka jättääkin päämäärien mahdollisuuden avoimeksi joidenkin nisäkkäiden tapauksessa. Nämä näkemykset tukevat Heideggerin ajattelun edellyttämää ajallista eroa ihmisen ja eläimen välillä. Toisin sanoen myös Uexküllin väitteissä voidaan havaita, miten elämä itse (tässä tapauksessa luonto) ottaa mahdollisuudet omakseen eläintä alkuperäisemmin.

Eläimen suhde ympäristönsä (*Umwelt*) objektiin on Uexküllin mukaan kaksinainen. Toisaalta objektin aikaansaamat aistihavainnot saavat eläimen antamaan tälle kohteelle tietyn havaintomerkin (*Merkmal*)⁸⁹: objektin havaitun ominaisuuden. Toisaalta eläin (havaintomerkkien ansiosta) konkreettisesti vaikuttaa tähän kohteeseen eli tekee siihen vaikutusmerkin (*Wirkmal*). (Ibid., 26.) Eläimen suhde objektiin on siten funktionaalinen piiri, jossa eläin havaitsee objekteja ja vaikuttaa niihin, saaden näin aikaan uusia havaintoja. Vaikuttamalla objektiin eläin pyyhkii havaintomerkin vaikutusmerkillä pois. (Ibid., 27.) Myös tässä on nähtävissä selkeää päällekkäisyyttä Heideggerin eläinontologian kanssa: eläin elää tiettyjen objektien piirissä, ja sen objektiin kohdistama toiminta on eräänlaista syrjäyttämistä (havaintomerkin pois pyyhkimisenä).

On kuitenkin kiinnitettävä huomiota tiettyyn erityiseen piirteeseen. Eläin voi laajentaa ympäristön kohteesta muodostamaansa havaintokuvaa (*Merkbild*) vaikutuskuvalla (*Wirkbild*), joka perustuu eläimen omaan toimintaan (ibid., 67). Tämä ei tarkoita pelkästään eläimen vaikutusta ympäristöönsä eli vaikutusmerkkiä (kuten vaikkapa hyttysen pistoa iholla); sen sijaan kyseessä on nimenomaan kohteen saama *toiminnallinen merkitys*, joka jo edeltä jäsentää eläimen ympäristöä. Uexküllin ensimmäinen esimerkki on erakkorapu, jolle merivuokko saa eri merkityksiä kulloisenkin tilanteen mukaan: se on joko suoja tai asumus tai jotakin syötävää.⁹⁰ Näin Uexküll toteaaakin vaikutuskuvan esiintyvän jo niveljalkaisilla. (Ibid., 66–67.)

⁸⁸ ”[...] meint faktisch nichts anderes als das, was wir als Enthemmungsring gekennzeichnet haben.”

⁸⁹ Uexküllin termi *merken* ja sen johdannaiset viittaavat havaintoihin ympäristöstä; sanan lähin suomenkielinen vastine olisi ”panna merkille”.

⁹⁰ Samaan esimerkkiin viitaten Merleau-Ponty (1994, 231) puhuu eläimen esikulttuurista ja symboleista.

Toinen esimerkki vaikutuskuvasta on koira, joka antaa erilaisille ympäristönsä kohteille istumisen merkityksen (ibid., 67; Uexküll 1956b, 107). Uexküll (1956a, 69) toteaa myös, että koirat, jotka oppivat olemaan tekemisissä ihmisten käyttöesineiden kanssa, tekevät niistä ”koiramaisia käyttöesineitä” (*Hundegebrauchsdingen*). Tällaisten esineiden saamia toiminnallisia merkityksiä Uexküll nimittää *sävyiksi* (*Töne*). Eri eläinlajien – mukaan lukien ihminen – ympäristöt voidaan nähdä tällaisten toiminnallisten merkitysten eri tavoin ”värjääminä” tai sävyttäminä. (Idem.) Näin ollen esimerkiksi koiralle tietyillä huonekaluilla on ”istumissävy”, leluilla ”leikkimissävy” ja ruualla ”syömissävy”.

3.3.2 Projektio

Näissä näkemyksissä on kiinnitettävä erityistä huomiota kahteen Heideggerin eläinontologian kannalta olennaiseen seikkaan: 1. Uexküll (1956a, 68) esittää, että eläinten maailmoja sävyttävät toiminnalliset merkitykset ovat ”ympäristöön projisoituja eläinten toimintasuorituksia”⁹¹. 2. Uexküll selittää ihmismaailman toiminnalliset merkitykset *samalla tavalla*. Jos siis kysymme, minkä perusteella kohtaamme esimerkiksi tuolin, vastauksena on oman toimintamme – eli olemismahdollisuuden – projektio:

”Miten saamme sen aikaan, että havaintomme antaa istumisen [merkityksen] tuolille, juomisen [merkityksen] kupille ja kiipeämisen [merkityksen] tikapuille – mikä ei missään tapauksessa ole aistillisesti annettuna? Havaintomme antaa kaikille kohteille, joiden käytön olemme oppineet, havaittavaksi sen toiminnan jota niiden yhteydessä suoritamme, samalla varmuudella kuin muodon tai värin.” (Uexküll 1956a, 67.)⁹²

Tällä on selvää päällekkäisyyttä *Olemisen ja ajan* pykälien 15–18 kanssa, joissa Heidegger analysoi käsilläolevuutta (*Zuhandenheit*) eli (erityisesti välineiden) toiminnallista ja holistista merkityksellisyyttä. *Projektio* myös sopii käännökseksi Heideggerin termille *Entwerfen*, joka kuvaa Daseinin kykyä ymmärtää olevaa sen mahdollisuuksien kautta.⁹³ Daseinin projektio puolestaan edellyttää ontologisen eron: tuoli eroaa mahdollisuuksien kontekstista, josta se saa merkityksensä käsilläolevana välineenä. Tällaisen

⁹¹ ”[S]ie [sind] die in die Umwelten projizierten Leistungen der Tiere[.]”

⁹² ”Wie machen wir es, um dem Stuhl das Sitzen, der Tasse das Trinken, der Leiter das Klettern anzusehen, was in keinem Falle sinnlich gegeben ist? Wir sehen allen Gegenständen, deren Benutzung wir erlernt haben, die Leistung, die wir mit ihnen ausüben, mit der gleichen Sicherheit an wie Form oder Farbe.”

⁹³ *Projektio* (jossa voidaan kuulla latinan *jacere*, ”heittää”) säilyttää yhteyden heittämiseen (*werfen*), joka Heideggerin alkuperäistermiin sisältyy. Etuliite *pro-* voidaan tulkita ajallisesti: Dasein ennakoi mahdollisuutta, suuntautuu tätä kautta ”eteenpäin”. Käännöksessä katoaa kuitenkin etuliite *ent-*. Tämä etuliite voi merkitä kuulumista johonkin (kuten *entfernt* kuuluu kaukaisuuteen, *Ferne*) (GA 7, 285). *Ent-*werfen** voi täten tarkoittaa Daseinin kuulumista olemisen ”heitteiseen” toteutumiseen – heittorataan (ks. luku 4.7.1).

projektion kautta Daseinin jokapäiväiseksi olemisymmärrykseksi muodostuu implisiittisesti diskursiivinen tulkitseminen. Tulkinta kaikkein perustavimmillaan on käsilläolevan ”korostamista” holistisesta merkityskontekstistaan kokemalla se ”jonakin” (*als*) jokapäiväisessä huomioinnissa (*Umsicht*).

Tätä alkuperäistä tulkinnan tasoa Heidegger kutsuu eksistentiaalis-hermeneuttiseksi jonakin-rakenteeksi (”*Als*”) erotuksena apofantisesta eli predikatiivisesti tematisoivasta tulkinnasta, joka on ensin mainitun (enemmän tai vähemmän privatiivinen) johdannainen (SZ, 158). Vaikka tulkitseminen on tulkitun korostamista ja ymmärretyn tekemistä eksplisiittiseksi tai nimenomaiseksi (*ausdrücklich*), ymmärryksen ja tulkinnan ero on kuitenkin vain ero kahden erilaisen implisiittisyyden välillä. Tulkitseminen nimittäin kuuluu kaikkeen esipredikatiiviseen ”puhtaaseen näkemiseen” ja käsilläolevan havaitsemiseen ylipäätään (SZ, 149).⁹⁴ Tulkinnan alkuperäisellä tasolla Dasein ei siis niinkään eksplisiittisesti tematisoi ympäristönsä kohdetta vaan yksinkertaisesti ottaa sen huomioon toiminnassaan: maailman implisiittisestä ja aina jo avautuneesta kokonaisuudesta ovi tulee omaksutuksi ovena tai tuoli tuolina.

Kuten yllä selvisi, Uexküllille myös eläinten tapa havaita ympäristön esineitä perustuu toiminnan projektiioon. Uexküllin luonnehdinta on kuitenkin paljon suppeampi, eikä sen ympärillä tietenkään ole *Olemisen ja ajan* ajallisuustematiikkaa. En siis väitä, että projektioista puhuessaan Uexküll ”tarkoittaisi samaa” kuin Heidegger. Sen sijaan esitän, että Uexküllin huomiot eläinten ja ihmisten havaintomaailmasta – ja erityisesti niiden verrannollisuudesta – antavat lisätukea sille väitteelle, että luontevin tapa mallintaa monien lajien elinympäristöjä myöntää eläimille *mahdollisuuksia*. Kuten Ruonakoski (2015, 269) muistuttaa: ”Voi hyvinkin olla, etteivät tulevaisuus ja mahdollisuus sinänsä hahmotu koiralle täysin samalla tavalla kuin ihmiselle. Silti ei pitäisi tehdä liian nopeita johtopäätöksiä siitä, mitkä ovat koiran mahdollisuuksien rajat.”

Uexküllin näkemyksiä muistuttava vertailukohta Heideggerin ajattelulle tulee esille myös Max Schelerin tulkinnassa eläinten kokemusmaailmasta.⁹⁵ Wolfgang Köhlerin

⁹⁴ Tästä näkökulmasta Dreyfus (1991, 195–196), Blattner (1999, 137–138) ja Mulhall (1996, 85) antavat liikaa painoarvoa Heideggerin käyttämille esimerkeille (kuten välineen korjaaminen) esittäessään, että Dasein aloittaa tulkitsemisen vasta kohdatessaan ongelmia tai häiriöitä. Näihin käsityksiin johtaneesta tulkinnan käsitteen epäselvyydestä ks. Okrent (1988, 54–55). On korostettava, että tulkinta tarkoittaa ylipäätään huomioinnin kykyä paljastaa olevaa (*entdecken*) (SZ, 148). ”Kaikki havaitseminen (näkeminen, kuuleminen) on tulkitsevaa.” (”Alles Vernehmen (Sehen, Hören) ist auslegend.”) (GA 64, 36.)

⁹⁵ Tämän tulkinnan olennaisuutta Heideggerin ajattelun kannalta lisää se, että Schelerin näkemykset muotoutuivat samoihin aikoihin kuin Heideggerin ja samassa aatehistoriallisessa ilmapiirissä. Heidegger kritisoi silti Scheleria useassa yhteydessä ja myös juuri ihmisen ja eläimen välisen eron näkökulmasta (GBM, 283; GA 20, 305). Toisaalta Schelerin tapa käsitteellistää tätä eroa muistuttaa joiltakin osin Heideggerin

simpanssitutkimusten⁹⁶ perusteella Scheler pyrkii hahmottelemaan sitä tapaa, jolla eläin alkaa nähdä jonkin toimintaympäristönsä kohteen välineenä tiettyä päämäärää (kuten hedelmän tavoittamista) varten. Näin eläimen näkökenttä (*optische Feld*) muuttuu:

Näkökenttä rakentuu asiasuhteissaan siten, ja korostuu sellaisella suhteellisen ”abstraktilla” tavalla, että oliot – jotka sellaisenaan havaittuina ilmevät eläimelle joko yhdentekevinä tai ”jonakin puremista varten”, ”jonakin leikkimistä varten”, ”jonakin nukkumista varten” – saavat abstraktin dynaamisen suhdeluonteon ”olio hedelmän hakemista varten”[...] (Scheler 1976, 29.)⁹⁷

Tässä kuvauksessa olennaista ei ole niinkään eläimen löytämä uusi välinesuhde vaan juuri se, mihin Scheler viittaa vain ohimennen: eläimen ympäristö on jo valmiiksi jäsentynyt funktionaalisiin merkityksiin. Schelerin eläimille oletama ”jokin jotakin varten”, *etwas zum*, vähintäänkin muistuttaa Heideggerin kuvausta välineiden mahdollisuuksista: ”*Um-zu*” (SZ, 68).

3.3.3 Jokin jonakin

Lukuisat tulkitsijat ovatkin kyseenalaistaneet eläimen eristämisen ”jokin jonakin” – suhteilta ja esittäneet eläimen ympäristön funktionaalisiin merkityksiin jäsentyneeksi. Näin Schelerin kuvaaman rakenteen tuovat esiin myös Mcneill (1999, 240), Padui (2013, 65) ja Bailey (2007, 89). Lisäksi Buchanan (2008, 81) viittaa eläinten tunnistamaan ”potentiaaliin” ympäristössään, ja *Olemisen ja ajan* käsitteistöä tulkitessaan Okrent (1988, 133) suoraan kuvaa tiikerin elinympäristöä ”välineiden, tarkoitusten ja päämäärien toteuttamistapojen toisiinsa kytkeytyväksi rakenteeksi”.⁹⁸ Selkeimmin tätä kriittistä näkökulmaa edustaa kuitenkin Macintyre (1999, 47–48):

Sellainen toislajinen eläin, jonka Heidegger jättää huomiotta, erottaa yksittäisiä asioita, tunnistaa yksilöitä, huomaa niiden poissaolon, ottaa vastaan niiden paluut ja reagoi niihin ruokana tai ruuanlähteenä, leikkikumppanina

eläinontologiaa: Ajatus siitä, että ihminen voi olla enemmän tai vähemmän kuin eläin muttei koskaan eläin, esiintyy kummallakin ajattelijalla (GA 34, 236; Scheler 1976, 27). Myös Schelerin (ibid., 44) ajatusta ihmisen hengestä (*Geist*) ”ei”:n sanojana aktualisuudelle tai todellisuudelle (*Wirklichkeit*) voidaan verrata (mutta ei samastaa) heideggerilaiseen ahdistukseen olevan (länäolon) ”nihiloimisena” (*nichten*).

⁹⁶ Sekä Schelerin tulkinta että Köhlerin kokeet, kuten myös Uexküllin tutkimukset, ovat lähteinä vanhoja, mutta näiden lähteiden merkitys tässä kontekstissa ei ole uusimman tieteellisen aineiston tarjoaminen vaan nimenomaan vaihtoehtoisten *tulkintatapojen* havainnollistaminen.

⁹⁷ ”Es strukturiert sich in seinen Sachbezügen so, erhält ein derartiges relative ’abstraktes’ Relief, daß Dinge, die, für sich wahrgenommen, dem Tier entweder gleichgültig oder als ’etwas zum Beißen’, ’etwas zum Spielen’, ’etwas zum Schlafen’ erscheinen, den abstrakten dynamischen Bezugscharakter ’Ding zum Fruchtholen’ erhalten[...]”.

⁹⁸ “[...] the interlocking structure of instruments, purposes, and ways of accomplishing ends [...]”

tai leikin materiaalina, kuuliaisuutta ansaitsevana tai suojelusta tarjoavana, ja niin edelleen. Toimiessaan näin tällaiset eläimet – delfiinit tai gorillat tai mitkä hyvänsä [Macintyre (ibid., 46) viittaa myös koiriin] – ilmentävät, vaikka se olisikin vain alkeellisessa muodossa, juuri sitä ”jonakin”-rakennetta, jota Heidegger pitää yksinomaan ihmisten omaisuutena.⁹⁹

Daseinin ja eläimen välistä ehdotonta eroa uhkaa nimenomaan ylempänä mainittu, aistihavaintoon kuuluva esitemaattinen tulkitsevuus, jonka Heidegger itse toistuvasti tuo esille (GA 64, 36; GA 33, 126). Tämän uhan torjumiseen ei riittäisi pelkästään sen painottaminen, että eläimet eivät voi ottaa etäisyyttä funktionaalisista merkityksistä ja omaksua maailman rakennetta sellaisenaan (esimerkiksi ahdistumalla tai pitkästymällä). Erottelu Daseinin epäominaisen ja ominaisen olemistavan välillä tekee nimittäin jo samankaltaisen eron. Kuten Bailey (2007, 86) asian tiivistää:

Eläin yksinkertaisesti asuisi köyhemmin kuin ihminen, [...] kyvyttömänä toteuttamaan tätä ympäröivän maailman neutralisointia ja vapautumaan [...] niistä suhteista, joihin se on juuttunut[...] Tämä eläimen köyhtynyt olemassaolo tekisi siitä kuitenkin ”Daseinin mukaisen” (*Daseinsmässig*) olevan. Koska me itse olemme tavallisesti ”täysin huolehdittavan äärellä”, siten että ”asiat ottavat meidät haltuunsa (*hingenommen*), tai jopa katoamme niihin, tai ne jopa saavat meidät pökerryksiin (*benommen*)” [GBM, 153], eikö ole pääteltävä, että ontologinen kuilu, joka erottaa ihmiset ja eläimet, on ontisesti aina jo ylitetty?¹⁰⁰

Havaitsemiseen kuuluva tulkitsevuus johtaa valintaan kahden välillä: joko joillekin eläimille on myönnettävä osallisuus erosta, tai sitten eläimiltä on evättävä havaitsemiskyky (tulkitsevana havaintona, ei pelkkänä aistimisena). Heideggerin entomologia valitsee jälkimmäisen vaihtoehdon (GBM, 376). Näin esimerkiksi koira ei tulkitse ympäristönsä kohteita ”koirakäyttöesineiksi” näistä kohteista eriytyvien, projisoitujen toimintamahdollisuuksien kautta vaan hylkii estonpoistajia. Toisin kuin Bailey (2007, 107) esittää, tämä ei kuitenkaan tarkoita, että koira jäisi kokonaan mahdollisuuksien ulkopuolelle. Sen sijaan mahdollisuudet jäävät *elämän* omaisuudeksi.

⁹⁹ “The type of nonhuman animal ignored by Heidegger discriminates particulars, recognizes individuals, notices their absences, greets their returns, and responds to them as food or as a source of food, as partner in or material for play, as to be accorded obedience or looked to for protection and so on. In so acting, such animals – dolphins or gorillas or whatever – exhibit, even if only in elementary form, just that as-structure which Heidegger takes to be the exclusive possession of human beings.”

¹⁰⁰ “Ainsi, l’animal habiterait simplement plus pauvrement que l’homme, [...] incapable d’accomplir cette neutralisation du monde ambiant et de se déprendre [...] de rapports dans lequel il est englué[...] Cette existence appauvrie de l’animal ferait néanmoins de lui un être ‘à la mesure du Dasein’ (*Daseinsmässig*). Puisque nous sommes nous-mêmes d’ordinaire ‘entièrement auprès de ce qui nous préoccupe’ de telle sorte que ‘[n]ous sommes pris (*hingenommen*) par les choses, si ce n’est perdus en elles, souvent même étourdis (*benommen*) par elles’ (GA 29/30, 158), ne faut-il pas en conclure que l’abîme ontologique qui sépare les hommes et animaux est ontiquement toujours-déjà franchi?”

Kaikki puhe eläinten mahdollisuuksista, ontologisesta erosta tai projektiosta nostaa kuitenkin esiin useita vastaväitteitä. Voidaan esimerkiksi huomauttaa, että Daseinin kaikkein välittömimmätkin toiminnalliset merkitykset ovat osa holistista,¹⁰¹ historialliskulttuurista, sosialisatiossa omaksuttua ja ajallisesti kauaskantoista verkostoa.¹⁰² Voidaan vedota myös siihen, että epäominaisen Daseinin olemisymmärryksen taustalla on aina mahdollisuus ominaiseen olemistapaan, eikä näitä siksi voida ymmärtää erillään. Erityisen ongelman muodostaa olemisymmärryksen ja kielen välinen suhde.¹⁰³ Ylipäänsä voidaan esittää, että ajallista ulottumista mahdollisuuksiin ei voida ymmärtää joka-päiväisen toimintaympäristön funktionaalisuuteen rajattuna vaan vain suhteessa Heideggerin ajattelun aiheeseen kokonaisuudessaan: olemisen toteutumiseen kaikessa moniulotteisuudessaan. Kaiken lisäksi eläinten funktionaalinen ymmärrys itsessään on rajattua.¹⁰⁴ Nämä vastaväitteet voidaan tiivistää seuraavanlaiseksi *reductio ad absurdum* -argumentiksi: 1. Jotkut eläimet ovat osallisia erosta ja mahdollisuuksien projektiosta. 2. Näin ollen, Heideggerin käsitteiden yhteen kietoutuneisuuden vuoksi, eläimille kuuluu Daseinin koko olemisrakenne (kuten kielellisyys, historiallisuus ja mahdollisuus ominaiseen olemiseen). 3. Eläimillä ei kuitenkaan ole tällaista eksistentiaalien kirjoa. 4. Ensimmäinen väite on siis epätosi.

Tämän luvun tarkoituksena ei ole kiistää kolmatta väitettä vaan nimenomaan kyseenalaistaa siirtymä kahden ensimmäisen väitteen välillä. Toisin sanoen: elämän oma monimuotoisuus, limittyminen ja eriytyminen tekevät ongelmalliseksi sen oletuksen, että sellaiset määreet kuin mahdollisuus, oman olemisen projektiio tai jonkin kokeminen

¹⁰¹ Dreyfus (1991, 62) kiistää eläimen (tässä tapauksessa simpanssin) ymmärryksen välineestä välineiden holistisuuden perusteella.

¹⁰² Esimerkiksi kantele ei ole vain ”jokin jotakin varten” välittömässä toiminnallisessa merkityksessään vaan kytkeytyy lukuisilla tavoilla muihin soittimiin, musiikilliseen perinteeseen ja suomalaiseen kulttuuriin.

¹⁰³ *Olemisessa ja ajassa* olevan mahdollisuuksia artikuloiva puhe (*Rede*) esiintyy toisaalta jo kielellisenä ja toisaalta kielen eräänlaisena transsendentaalisena edellytyksenä: Toisaalta Heidegger luettelee puheen momentteja, jotka selvästi kuuluvat kielelliseen ilmaisuun, kuten kommunikaatio ”muiden kanssa jakamisena” (*Mitteilung*) (SZ, 162). Toisaalta Heidegger toteaa, että kieli perustuu puheeseen, ei toisinpäin (SZ, 160; GA 20, 365). Sanat kasvavat merkityksiin – merkitykset ovat ensisijaisia (SZ, 161; GA 20, 287). Syy näihin erilaisiin luonnehdintoihin on se, että merkityksellisyys on tosiasiallisesti aina jo muuttunut myös kielelliseksi: ”Puhe enimmäkseen ilmaisee itseään ja on aina jo tullut ilmaistuksi. Se on kieltä.” (”Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache.”) (SZ, 167.) Kuten Guignon (1983, 126–127) mainitsee, Heideggerin myöhäisemmässä ajattelussa tämä jännite poistuu kielen hyväksi: kieli muuttuu välttämättömäksi olemisen edellytykseksi. Kun kuljemme metsän läpi, kuljemme sanan *metsä* läpi (GA 5, 310). Ks. myös Backman (2012, 84).

¹⁰⁴ Kingon ja Krøjgaardin (2009, 74, 80–81) mukaan ero ihmisten ja jo ihmisapinoiden välillä on siinä, että ihmisapinat eivät ymmärrä objektin niin sanottua ”funktionaalista ydintä”: objektiin yhdistyvien lukuisten eri toimintojen abstrahoitua joukkoa. Käsitteenmuodostus tällaisen ytimen perusteella saattaa puolestaan selittää ihmislajin vahvuudet kielen ja työkalujen käytössä (ibid., 83).

jonakin (*als*) voitaisiin sulkea inhimillisen olemassaolon kontekstiin.¹⁰⁵ Heideggerin käsitteistön holistinen sidosteisuus, jonka binäärisenä seurauksena eläimet voisivat joko asua ihmisen lailla olemisen puuttomassa paikassa tai sitten olla pelkän puutteen paikka, olisi juuri sellaisen yhden ja jakamattoman rajan esittämistä, jonka Derrida (1999, 281, 291) toistuvasti kyseenalaistaa. Mainitsemieni vastaväitteiden oletama holismi piirtää nimenomaan tällaisen yhtenäisen ääriviivan, jonka rajaamassa sulkeumassa Dasein voi turvallisesti kertoa itselleen tarinoita siitä, mikä ”pelkästään elää”.¹⁰⁶

Puhe eläinten osallisuudesta eroon ei tarkoita eron häivyttämistä ihmisen ja eläinten välillä (joka ero muutenkin toteutuu aina kulloisestakin lajista tai yksilöstä riippuen eikä koskaan suhteessa yleiseen eläimyyteen). Sen sijaan se pyrkii toteuttamaan joitakin Derridan (*ibid.*, 280) nimikkeen *limitrophie* alle keräämistä operaatioista: erojen ruokkiminen, kasvattaminen, jakaminen, taivuttaminen, monimutkaistaminen, saostaminen. Osallisuus erosta implikoi, että ontologinen ero paksunee tai moninkertaistuu ilmeneväällä paitsi ihmisten historiallisessa olemisessä niin lukemattomien yksittäisten eläinlajien tavassa artikuloida ympäristöään. Toisaalta osallisuus erosta taivuttaa ja jakaa Daseinin ja eläinten välistä eroa – Krellin (1992, 11) termin ”proto-ontologista eroa”: tämä ero ei muodosta yhtenäistä linjaa vaan mutkia ja poikkeamia.

Koska kyse on tällaisista mutkista, poikkeamista tai rajanylityksistä, ajallisella etäisyydellä ei ole ratkaisevaa merkitystä. Esimerkiksi koiran mahdollisuudet saattavat toki olla ajallisesti hyvin lähellä nykyhetkeä. Sitä vastoin ihmiselle vuokra-asunnon avaimen merkitystä voi konstituoida monen vuoden päähän sijoittuva mahdollisuus muuttaa asunnosta pois. Ihmisen mahdollisuudet voivat silti olla ajallisesti myös erittäin lähellä, kuten nälkäisen Daseinin mahdollisuus syödä appelsiini kahden minuutin sisällä. Vaikka Heideggerin tavoitteena on käsittää ajallisuus kaikessa mittaamattomassa laajuudessaan, olisi mielivaltaista jakaa kaukaisimmat ja välittömimmät mahdollisuudet eri kategorioihin. Kuvatessaan välinesuhteiden tulevaisuusluonnetta Heidegger ei mainitsekaan

¹⁰⁵ Vaikka olen itse korostanut Heideggerin käsitteistön vahvaa ja kieleen juurrutettua sidosteisuutta (ks. 9), juuri tämä sidosteisuus on tarkoittanut myös jatkuvia limittymisiä olemisen toteutumisen ja entomologisen eläimen välillä (ks. luvut 2.3 ja 3.1). Tästä merkinä voidaan pitää myös Heideggerin Aristoteles-tulkintoissa näkyvää käsitteellistä kontaminaatiota (ks. s. 36–37).

¹⁰⁶ Derrida (1999, 273) luonnehtii Heideggerin ”pelkän elämän” käsitettä (*Nur-Lebende*) fiktiona ja oireena historiasta (*l’histoire*), jonka ihminen kertoo itselleen tarinana (*l’histoire*) eläimestä.

tällaista erottelua vaan vain toteaa: ”Sillä, että ymmärrämme jonkin ’tätä varten’, [...] on valmistautumisen [eli tulevaisuuden] ajallinen rakenne.” (SZ, 353.)¹⁰⁷

Kuten Mcneill (1999, 239–240) huomauttaa, eläimen kokemat poissaolot saattavat muodostua vain kulloisenkin tilanteen synnyttämien assosiaatioiden kautta. Eläin elää tällöin riippuvaisena kulloisestakin ympäristöstä ja siinä ilmenevistä kohteista. Kuitenkin myös epäominainen Dasein – vaikka ei olekaan assosiaatioiden armoilla – elää Heideggerin mukaan kohtaamastaan olevasta käsin, sen määräämänä. Kun Dasein ymmärtää mahdollisuutensa erilaisten onnistumisten ja epäonnistumisten kautta, ”[o]lemiskyvyn [eli mahdollisuuden] projisoivat ikään kuin oliot, [...] eli ensisijaisesti ei Dasein itse omimmasta itseystään käsin” (GA 24, 410).¹⁰⁸ Tässä yhteydessä voidaan myös mainita, että ajallisesta läheisyydestä huolimatta ja assosiaatioista riippuvaisinkin joidenkin eläinten kokemat mahdollisuudet voivat järjestyä ”X jotta Y jotta Z” -ketjuiksi. Siten esimerkiksi Wimpenny, Weir, Clayton, Rutz ja Kacelnik (2009, 11–12) raportoivat uudenkaledonianvaristen (*Corvus moneduloides*) kyvyn spontaanisti käyttää työkaluja toisten työkalujen käyttämiseksi, vaikka suhtautuvatkin varautuneesti tämän kyvyn selittämiseen varsinaisena päättelynä.

3.4 Olleisuus ja affektiivisuus

Ajallisen ulottumisen tulkinnassani esitin, että ajallisuus on ”ennen kaikkea” ulottumista mahdollisuuksiin. Tämän muotoilun perusteita ovat toisaalta Heideggerin 1920-luvun huomiot tulevaisuuden ensisijaisuudesta ja toisaalta ajallisuuden eri ulottuvuuksien jännitteinen ykseys: Dasein ei ulotu tulevaisuuteen ja sen *lisäksi* menneisyyteen (olleisuuteen: *Gewesenheit*), vaan Daseinin ulottuminen mahdollisuuksiin *on* samalla myös sen olleisuutta.¹⁰⁹ Tästä huolimatta – tai pikemminkin juuri tästä syystä – puhe pelkistä mahdollisuuksista on tarkastellut Daseinin ajallisuuden ja eläinten suhdetta rajatusta näkökulmasta. Olleisuus tarvitsee siis oman kysymyksenasettelunsa. Koska tavoitteeni mahdollisuuden käsitteen yhteydessä ei ollut poistaa eroa Daseinin ja eläinten välillä vaan vain tehdä siihen mutkia ja poikkeamia, en tarkastellut esimerkiksi Daseinin suh-

¹⁰⁷ ”Das Verstehen des Wozu[...] hat die zeitliche Struktur des Gewärtigens.” Olen jättänyt sitaatista pois viittauksen vaikeasti käännettävään käsitteeseen *Bewandtnis*. Valmistautumisesta (*Gewärtigen*) Daseinin tulevaisuutena ks. SZ (337).

¹⁰⁸ ”Das Seinkönnen entwerfen gleichsam die Dinge, [...] also primär nicht das Dasein selbst aus seinem eigensten Selbst[.]”

¹⁰⁹ Tämä on nähtävissä hyvin tulevaisuuden ja olleisuuden kahden ilmentymän – toisaalta ymmärryksen ja projektion ja toisaalta heitteisyyden, faktisuuden ja löytyneisyyden (*Befindlichkeit*) – välisessä suhteessa: Dasein on heitetty projektio, jonka mahdollisuudet ovat aina löytyneisyyden sävyttämiä (SZ, 148).

detta kuolemaan. Vastaavasti en olleisuuden yhteydessä käsittele historiallisuutta vaan tyydyn tarkasti rajattuun aiheeseen: Daseinin affektiivisen, tilannekohtaisen avautuneisuuden eli löytyneisyyden (*Befindlichkeit*)¹¹⁰ epäominaiseen moodiin.

Löytyneisyyden ja siten olleisuuden yksi olennainen tehtävä tulee selvästi esille *Olemisen ja ajan* pelkoa käsittelevässä pykälässä 68. Välttämätön momentti pelossa on olleisuuden ekstaasiin perustuva itsesuhde:

Tulevan uhkaavan asian odottamisen ei tarvitse vielä olla pelkoa ja onkin niin kaukana pelosta, että siltä nimenomaan puuttuu pelon erityinen virittyneisyysluonne. Tämä [virittyneisyysluonne] tarkoittaa sitä, että pelon valmistautuminen [eli epäominaisen tulevaisuus] antaa uhkaavan asian tulla takaisin faktisesti huolehtivaan olemiskykyyn. Vain jos takaisin tulemisen ”mihin” on jo ylipäättään ekstaattisesti avoinna, voidaan uhkaavaan asiaan valmistautua [palaten] takaisin olevaan joka olen, ja Dasein voi tulla uhatuksi. (SZ, 341.)¹¹¹

Pelon omakohtaisuus perustuu siis refleksiivisyyteen. En voi pelätä ympäristössä ilmevä uhkaa ilman, että tämä uhka puhuttelee minua mahdollisuutena, joka on olemisessäni omakohtaisesti kyseessä. Tämä puolestaan edellyttää alkuperäisen ajallisuuden: tulevaisuuden ansiosta tulen itseäni kohti uhkaavassa mahdollisuudessa, ja olleisuuden ansiosta tämä mahdollisuus samalla palaa koskettamaan minua ”juuri tässä tilanteessa, jossa olen”. Siten kokemus uhatusta olemisestani on sidonnaisuuttani tiettyyn olemassaoloni tilanteeseen ja tähän sidonnaisuuteen kuuluvaa heitteisyyttä (*Geworfenheit*) uhkaavaan mahdollisuuteen. Pelon ajallisessa liikkeessä uhkaava mahdollisuus, jonka kohtaan ennättämällä itseni edelle, samalla työntää minua takaisin siihen faktiseen perus-

¹¹⁰ Termin *Befindlichkeit* kääntäminen tuottaa erityisiä vaikeuksia. Kaikkein lähimmäksi pääsee Richardsonin (2003, 64) sanahirviö *already-having-found-itself-there-ness*. Kupiaisen (Heidegger 2000a, 174) ja Luodon (2002, 75) käännös *virittyneisyys* korostaa sitä olemassaolon ilmiötä – kulloistakin mielialaa ja virettä – jonka rakennetta Heideggerin eksistentiaali pyrkii tulkitsemaan, mutta ei tätä eksistentiaalia itseään. Dreyfusin (1991, 168) *affectedness* ja Blattnerin (1999, 46) *affectivity* korostavat virittyneisyyden mahdollistamaa tapaa tulla olevan koskettamaksi. Kisielin (1993, 492) *disposition* painottaa kulloiseenkin olotilaan kuuluvaa ”asennoitumista” ja Guignonin (1983, 89) *situatedness* sen tilannesidonnaisuutta. Backmanin (2005, 196) *olo-tila* yhdistää tilannesidonnaisuuden ja virittyneisyyden. Olen kuitenkin valinnut käännöksen *löytyneisyys* korostamaan tämän eksistentiaalisen ajallista mieltä, viittausta olleisuuteen: löytäminen on aina jo-olevan löytämistä. Olleisuuden ekstaasi ”ensimmäisenä mahdollistaa itsensä löytämisen itse-löytyneisyyden tavalla” (*Sich-finden in der Weise des Sich-befindens*) (SZ, 340). Lisäksi löytäminen, toisin kuin virittyneisyys, viittaa sekä löytäjään että löydettyyn – joiden suhde osoittautuu itsesuhteeksi. Löytymisen merkitys viittaa myös tilannesidonnaisuuteen: Dasein löytää itsensä faktisuudessaan. Suorin vastine käännösratkaisulleni on Haugelandin (2013, 34) *findingness*. Kaikesta huolimatta löytyneisyys menettää alkuperäistermin luonnollisen yhteyden olo- ja tunnetilaa kysyviin lauseisiin kuten ”wie befinden Sie sich?”

¹¹¹ “Erwarten eines ankommenden Bedrohlichen braucht nicht schon Furcht zu sein und ist es so wenig, daß ihm gerade der spezifische Stimmungscharakter der Furcht fehlt. Dieser liegt darin, daß das Gewärtigen der Furcht das Bedrohliche auf das faktisch besorgende Seinkönnen zurückkommen läßt. Zurück auf das Seiende, das ich bin, kann das Bedrohliche nur gewärtigt und so das Dasein bedroht werden, wenn das Worauf des Zurück auf. . . schon überhaupt ekstatisch offen ist.”

taan, joka aina jo olen.¹¹² Pelon häiritsevä ja epämiellyttävä luonne perustuu siihen, etten voi paeta tätä faktista perustaa: olen kiinnisidottu uhattuun tilanteeseeni.

Tämä valottaa myös laajemmin löytyneisyyden tärkeää roolia: se tekee Daseinin mahdollisuuksista aina omakohtaisesti merkityksellisiä. Löytyneisyys antaa maailman ”koskettaa” Daseinia (*angehen*) (SZ, 137). Vastaavasti huolen erikoistapauksena pelko on uhkaavan asian ”vapauttamista, joka antaa koskettaa” (SZ, 141).¹¹³ Olleisuuteen perustuva paluu projisoidusta mahdollisuudesta on juuri tätä ”koskettamisen” ekstaattista liikettä, jonka kautta Dasein kokee heitteisyytensä; näin heitteisyys ja projektio kuuluvat erottamattomasti yhteen. Daseinin projisoimat mahdollisuudet ovat merkityksiä, joille löytyneisyys antaa affektiivisen koskettavuuden: merkityksillä on merkitystä. Samalla affektiivisuuden olemus on ”itsen saavuttamista”, joka kuuluu jokaiseen Daseinin viritteisyyteen, kuten Michel Henry (1963, 753) Heidegger-tulkinnassaan toteaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita mitään eksplisiittistä itsesuhdetta: pelkoon epäominaisena löytyneisyyden muotona kuuluu itsen unohtaminen, ja ylipäättään löytyneisyys on enimmäkseen kääntynyt pois päin itsestä (SZ, 136, 342).

Daseinin ajallisuus on välttämätön edellytys pelolle ja laajemmin mahdollisuuksien affektiiviselle omakohtaisuudelle. Affektiivisuus on mahdollista vain olevalle, jonka rakenteeseen kuuluu olleisuus (SZ, 346), ja ”[v]ain oleva, jonka olemisessa on kyseessä tämä oleminen itse, voi pelätä” (SZ, 141).¹¹⁴ Eläinten kannalta tämä tarkoittaa, että valintatilanne on samanlainen kuin havaitsemisen tulkitsevuuden yhteydessä: myös (joillekin) eläimille kuuluu affektiivinen omakohtaisuus, tai sitten eläimet eivät pelkää. Heideggerin yleisenä strategiana on jakaa erilaiset piirteet aina Daseinin erityisomaisuudek-

¹¹² Tämä jo-oleminen ei tarkoita aikaisempaa ajanhetkeä, vaan se voidaan tulkita omanlaisekseen *a priori*-riksi. Heidegger kutsuu välineen kohtaamista edeltävää olemisymmärrystä ”aprioriseksi perfektiiksi” (SZ, 85). Hän yhdistää tämän apriorisuuden myös Aristoteleen yritykseen ilmaista olla-verbiltä puuttuvaa perfektiä ilmauksellaan ”mikä oli -oleminen” (τὸ τί ἦν εἶναι) – jota Heidegger kutsuu myös ”olleeksi” (*Gewesen*) (SZ, 441–442). Sheehan (2001) samastaa heitteisyyden ja olleisuuden tähän apriorisuuteen. Hän myös painottaa, että Heideggerin olleisuus vastaa kreikan perfektiä, joka aspektina ei ilmaise aikaa vaan toiminnan päätyneisyyttä tai toteutuneisuutta. (Ibid., 242–244.) Myös faktisuus viittaa ”jo-toteutuneisuuteen” (*factum*: ”toteutettu”) (Backman 2005, 197). Heidegger luonnehtiikin olleisuutta (tässä: jo-olemista) faktisuuden apriorisuudeksi (GA 21, 414). Jos nämä kaikki luonnehdinnat yhdistetään, olleisuus on kulloisenkin merkityksellisyyden ”apriorisesti aina jo toteutuvaa” omaksumista, kuten Sheehan (2001, 247) esittää. Toisin sanoen olleisuus on olemisen jo-toteutuneisuutta kohdattaessa olevaa. Voidaan kuitenkin kysyä, samastaako tämä tulkinta heitteisyyden liian voimakkaasti pelkkään transsendentaalisuuteen: onko Daseinin jo-oleminen sama asia kuin se, että oleminen edeltää olevan kohtaamista olevana? Kaikesta huolimatta τὸ τί ἦν εἶναι käy muotoiluksi yhdelle Heideggerin ydinajatuksista: heitteisyyden ja historiallisuuden omaksuminen on todellakin ”sinä olemista, mikä on jo toteutunut”. Tätä taustaa vasten pelon ajallisuus näyttäytyy *apriorisoivana* liikkeenä: se on pelottavan mahdollisuuden juurruttamista siihen jo määrättyyn, jo ratkaistuun tilanteeseen, johon pelkääjä on sidottu.

¹¹³ ”Das Fürchten selbst ist das sich-angehen-lassende Freigeben des [...] Bedrohlichen.”

¹¹⁴ ”Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten.”

si ja sen eläimelliseksi vastineeksi: käteen ja tartuntaelimeen, kuolemiseen ja menehtymiseen, syömiseen ja ravinnon ahmimiseen (Bailey 2007, 111–112). Vastaavasti on selvää, että estonpoistajan turruttama eläin ei pelkää vaan pelkästään esimerkiksi ”vais-tomaisesti kohtaa uhan”. Tällaisella eläimellä ei kirjaimellisesti *ole aikaa* sen enempää ulottua mahdollisuuksiin kuin palata itseensä kokemalla tällaiset mahdollisuudet affektiivisesti.

Toisaalta Heideggerin entomologia asettaa kyseenalaiseksi eläimen mahdollisuuden kohdata *edes uhkaa*, sillä uhkaavuus edellyttää jo sekä löytyneisyyden että uhkaavan kohteen diskursiivisen ymmärtämisen vahingollisena (SZ, 137, 140). Se, että jo pelkkä uhkaavuus näin kytkeytyy Daseinin ajallisiin rakenteisiin, antaa perusteen epäillä, että löytyneisyyteen kuuluva itsesuhde voitaisiin turvallisesti pitää ihmisen yksityisomaisuutena, yhden ja jakamattoman rajaviivan takana. Toisin kuin suhdetta mahdollisuuksiin, tällaista omakohtaisuutta ei kuitenkaan (ilman kielellistä kommunikaatiota) voida tutkia empiirisesti. Voimme todeta eläinten affektiivisuuden neurofysiologisia edellytyksiä, kuvata eläinten tunne-elämän eri ilmentymiä tai tutkia eri tuntemusten evoluutiohistoriaa, mutta oletukset eläinten tuntemusten fenomenalisuudesta jäävät puhtaasti spekulatiivisiksi – suuntaan *tai* toiseen.

Tästä syystä tyydyn seuraaviin huomioihin: 1. Kuten luvussa 3.2.2 tuli ilmi, Heidegger Aristoteles-tulkintoissaan suoraan tunnustaa löytyneisyyden eläimen olemisrakenteeksi ja puhuu tässä yhteydessä myös nimenomaan eläimen avautuneisuudesta itselleen (GA 18, 244, 247; GA 22, 208). Toisaalta tämä voidaan tulkita heideggerilaiseksi vastineeksi niin kutsutulle esireflektiiviselle itsetietoisuudelle,¹¹⁵ ja Heidegger olettaa jonkinlaisen (vaikkakin mitä hämärimmän) löytyneisyyden jo yksisoluiselle eliölle (ibid., 352). 2. Vielä *Olemisessa ja ajassa* Heidegger jättää eläimen ajallisuuden avoimeksi kysymykseksi juuri affektion yhteydessä (SZ, 346). 3. Kysymyksessä eläinten affektiivisuudesta voidaan lähtökohdaksi omaksua eräs Schelerin huomio. Vaikka Scheler (1976, 30, 32, 34) toisaalta kiistää eläinten itsetietoisuuden ja ylipäätään tekee paljon Heideggerin käsityksiä muistuttavan olemuksellisen eron ihmisen ja eläimen välillä, hän toisaalta toteaa: ”Kaikessa affektiivisessä eläin on ihmistä vieläkin lähempänä kuin suhteessa älyk-

¹¹⁵ Esireflektiivinen itsetietoisuus eli kokemuksen lähtökohtainen annettuus itselleen tulee esiin usealla fenomenologilla: esimerkiksi Husserlilla (1959, 188) tietoisien elämän ”universaalina rakenteena” on alkuperäinen itselleen ilmeneminen (*erscheinen*). Vastaavasti Merleau-Pontyn (1945, 426) mukaan kaikkiin kokemuksiin kuuluu välitön itsetietoisuus, ja Sartre (1943, 20) esittää, että esimerkiksi mielihyvä ja kärsimys ovat välitöntä tietoisuutta itsestään. Näin ollen esireflektiivinen itsetietoisuus on olennainen myös pohdittaessa eläinten itsetietoisuutta (Zahavi 2000, 69; Ruonakoski 2011, 207).

kyyteen.” (Ibid., 30.)¹¹⁶ 4. Osittain näistä syistä esitän, että vaikka emme voi todeta löytyneisyyttä empiirisesti, se tarjoaa hyödyllisen käsitteellisen työkalun keskustelulle eläinten itsetietoisuudesta ja affektiivisuudesta. Tällöin eläinten itseyyttä ei kysytä esimerkiksi jonkinlaisena reflektiivisenä omakuvana tai itsekäsityksenä vaan kokemuksen esitemaattisena, ei-kielellisenä, epäominaisena ja tilannesidonnaisena omakohtaisuutena.

3.5 Transitiivinen elämä ja elämöinti

Johdannossa viittasin maailmoimisen ja ”elämöimisen” kontrastiin Merja Virolaisen runossa. Perinteisesti eläinten osattomuus maailmasta on perustunut siihen, että eläimet *vain* elämöivät, pitävät meteliä. Ne murisevat, piipittävät ja kenties jopa laulavat, mutta eivät puhu. Niin kuin Aristoteles jo esitti, niiltä puuttuu λόγος (Pol., 1253a9–10). Kuten kuitenkin on käynyt ilmi, termi on monimerkityksinen, ja Heideggerin tapauksessa eläinten osattomuus maailmasta kytkee nämä merkitykset toisiinsa. Λόγος on toisaalta Herakleitoksen varhainen nimi olemiselle (GA 7, 225); toisaalta λέγειν on puhumista ja kertomista. Koska eläimet eivät ole osallisia merkityksellisyyden ajallisesta eriytymisestä, ne eivät myöskään puhu; maailmoimisesta köyhinä ne voivat vain elämöidä.

Kuitenkin myös ihminen pitää meteliä. Ihmisen tapa elämöidä on tyhjämpäiväisyyksien puhuminen: tämä juttelu (*Gerede*) konstituoii Daseinin lankeamista (*Verfallen*) (SZ, 175). Tässä juttelussa Dasein artikuloi (jäsentää ja ymmärtää) maailmaansa valmiiden ja juurettomien, sosialisatiossa omaksuttujen merkitysten perusteella. Myös tässä toteutuu kytkös sanan λόγος kahden eri merkityksen välillä: juureton puhe eli kreikkalaisittain ”ei minkään puhuminen” (οὐδέν λέγειν) kääntää ihmisen pois päin olemisen totuudesta (λόγος).¹¹⁷ Tällainen juttelu on varsinaisesti kuitenkin kaikkea muuta kuin ”paljon melua tyhjästä”, sillä juuri tyhjiys, ei-mikään (*Nichts*), siltä jää sanomatta. Dasein nimittäin kokee tyhjyyden vasta juttelun sorinan kaikotessa. Vastaavasti *Olemisen ja ajan* ontologiassa maailma pääsee maailmoimaan vasta, kun Dasein lakkaa elämöimästä.¹¹⁸

¹¹⁶ “In allem Affektiven steht das Tier dem Menschen sogar noch viel näher als in bezug auf Intelligenz.”

¹¹⁷ Lankeaminen on olemisen totuuden unohtamista (GA 9, 332). Herakleitoksen olemiskäsitteenä – jota Heidegger ajattelee uudelleen – λόγος on sama kuin totuus olemisen paljastumisena eli kätkeytymättömyytenä (Ἀλήθεια) (GA 7, 225).

¹¹⁸ Tämä tapahtuu silloin, kun oleva kokonaisuudessaan vetäytyy yhdentekevänä ja kun Dasein näin jää ei-mihinkään eli tyhjään taustahorisonttiin. Tämän mahdollistavat ahdistus ja syvä pitkästyneisyys (SZ, 186; GA 9, 114; GBM, 221–222). Ahdistuksessa on kuultavissa vain hiljaisuus (GA 9, 112). Tämä hiljaisuus on olemisen ääni, ja ahdistus tunnevireenä (*Stimmung*) on tämän äänen (*Stimme*) virittämä (*ges-*

Tässä kontekstissa *elämöinnin* ja *elämän* yhteys ei ole satunnainen. Se lankeaminen, johon tyhjänpuhuva elämöinti kuuluu, on nimittäin samalla eräänlaista sotkeutumista elämiseen. Niinpä Heidegger *Olemisessa ja ajassa* toteaa, että yksi huolen epäominainen moodi on ”taipumus” (*Hang*) tulla ”maailman elämäksi” (*gelebt*) (SZ, 195). Myös kulttuurisen todellisuuden juureton muoto eli julkisuus (*Öffentlichkeit*) elää Daseinia (SZ, 299). Tässä eläminen on siis transitiivista ja Dasein sen uhri: maailma elää Daseinia saaden tämän näin unohtamaan olemisen totuuden. Kuten Krell huomauttaa, Heideggerin luonnehdinnat lankeamisen momenteista sisältävät useita juuri kielteisesti väritettyjä viittauksia elämään. Näin Heideggerin ajattelu sijoittuu osaksi pitkää ajatteluperinnettä, jossa ihanteena on eräänlainen irrottautuminen maailman ja elämän pauloista. (Krell 1992, 64–65.) Toisaalta kuvio ei jää näin yksinkertaiseksi, sillä Dasein ei vetäydy mihinkään ahdistuneeseen askeesiin. Päinvastoin, Dasein vapautuu sotkeutumisestaan maailmaan ja elämään vain ikään kuin kerätäkseen maailmoimisen koko ajallisen rakenteen ja palatakseen tästä ”viisastuneena” historialliseen toimintatilanteeseen ja sen konkretiaan. Tällöin Dasein ei enää juttelemalla elämöi, vaan Daseinin vaitonaisuudessa toiminnassa¹¹⁹ maailma eksplisiittisesti maailmoi.

Epäominainen Dasein tulee siis elämän elämäksi, ja toisaalta Heideggerin eläin on eräänlainen elämän elin (elämä omistaa eläimen ja viettinä hallitsee sitä). Kumpikin on siis transitiivisen elämän uhri. Lisäksi kumpaakin luonnehtii omanlaisensa autotomisuus, sillä myös ero Daseinin ominaisen ja epäominaisen olemisen välillä on eräänlainen immanentti ero. Daseinin elämä kuitenkin on kauttaaltaan olemisen aukeassa olemista, ja näin lopullinen syypää tähän eroon on olemisen itse: koska olemisen totuus kätkeytyy, Dasein on epäominainen. Lankeaminen kuuluu ontologiseen eroon itseensä (GA 15, 274). Lankeava Dasein siis kääntyy kohti olevaa, jättäen näin omaksumatta (ei-oman) omaisuutensa – olemisen koko kontekstuaalisuuden – ja on siten epäominainen.

Kuten eläimessä, myös Daseinissa immanentti ero on samalla erillisyyttä erosta: olemisunohdus on juuri ontologisen eron unohtamista (GA 5, 364). Eläin on eroa erosta; Daseinin olemisunohdus on eroa erosta. Olemisen synnyttämä ero Daseiniin näyttää siis samalla luovan päällekkäisyyttä autotomisen eläimen kanssa. Olemisunohdus puolestaan kulminoituu Heideggerin ajattelussa tekniikan hallitsemaan maailmaan ja sen las-

timmt) (ibid., 306–307). Turha juttelu siis peittää olemisen äänen, hautaa hiljaisuuden. Ahdistuksessa Dasein myös kokee maailman sellaisenaan, maailmana (SZ, 187). Juttelu täten vaimentaa myös maailmoimisen.

¹¹⁹ Tämä toiminta on avointa päättäväisyyttä (*Entschlossenheit*), johon kuuluu vaitonaisuus (*Verschwiegenheit*) (SZ, 296, 300, 322–323).

keskelemaan rationaalisuuteen. Täten ei voida pitää yllättävänä, että Heidegger toteaa tekniikan aikakaudesta: ”Yli-ihmisyyden ehdotonta voimaannuttamista vastaa ali-ihmisyyden täysi vapauttaminen. *Elämyyden vietti ja ihmisyyden ratio tulevat identtiksiksi.*” (GA 7, 93; kursiivi lisätty.)¹²⁰

Kaikesta tästä huolimatta olisi perusteetonta nähdä eläimen köyhyys ja Daseinin olemisunohdus päällekkäisinä. Myös epäominainen Dasein on nimittäin silti osallinen eroista ja kuuluu maailmaan; eläin sitä vastoin on näistä täysin pois suljettu. Ensimmäisessä luvussa määrittelin Daseinin omaisuuden ei-oman omaisuuden omaksumiseksi.¹²¹ Tällainen omaksuminen, erityisesti *Olemisen ja ajan* kontekstissa ajateltuna, koskee kuitenkin nimenomaan ominaista Daseinia. Miten siis epäominainen, lankeava ja elämöivä Dasein eroaa eläimestä? Tähän on vastattava, että epäominainen Dasein ”omaa tietämättään”: omaa muttei omaksu. Eläin sitä vastoin on täysin ilman: sillä ei ole omaisuutta edes unohdettavaksi. Oleminen on armeliaampi kuin eläimen elämä: ensin mainittu jää kätkeytyen Daseinin lähettyville, mutta jälkimmäinen vie kaiken. Täten olemisen Daseiniin synnyttämä ero on erottamattomuutta erossa, mutta eläimen autotominen ero on pelkkää eroa.

Tätä voidaan selventää myös Heideggerille tärkeän äänen ja kuulemisen tematiikan kautta. Kuten Schürmann (1987, 65–66) huomauttaa, länsimaisen filosofian perinne on antanut etusijan näkemiselle, joka kohdistuu pysyvään läsnäoloon – joka joko on läsnä tai poissa. Platonin *idea* – ”nähty”, ”näkymä” – tuo sekä näkemisen aseman että pysyvyyden ensisijaisuuden eksplisiittisesti esille. Täten ei ole yllättävää, että Heidegger kutsuu metafysiikkaa ylipäätään platonismiksi (GA 14, 70). Kuuleminen sen sijaan on korostuneen ajallista: ääni lähestyy, kestää ja kuolee pois (Schürmann 1987, 65). Täten Heidegger, joka pyrkii ajattelemaan nimenomaan olemisen ajallista ja tilannesidonnaista toteutumista, viittaa toistuvasti olemisen ääneen ja sen kuulemiseen.

Tästä syystä Chernyakov (2002, 113) viittaakin ”Daseinin sisäiseen akustiikkaan” ja Visker (1996, 62) kutsuu *Olemista ja aikaa* ”tutkielmaksi korvasta”. Ahdistus on olemisen hiljaisen äänen virittämää (GA 9, 112, 306–307). Tällöin Dasein siis kuulee hiljaisuuden: ajallisuuden koko aukean halki kantautuvan huminan, joka jokapäiväisten merkitysten melussa kätkeytyy. Langennut Dasein sen sijaan kuuluu olemisen totuuteen, muttei kuule sitä. Epäominaisen Daseinin korvat ovat lukossa ja tarvitsevat puhkaise-

¹²⁰ ”Der bedingungslosen Ermächtigung des Übermenschentums entspricht die völlige Befreiung des Untermenschentums. Der Trieb der Tierheit und die ratio der Menschheit werden identisch.”

¹²¹ Ks. s. 26.

mista (Visker 1996, 68). Eläin sitä vastoin on syntyjään kuuro. Täten myös lankeava Dasein elämöi eri puolella kuilua kuin eläin: Dasein juttelee unohduksen sanoja, mutta eläin pitää vain merkityksetöntä meteliä.

Koska eläin on täysin kuuro, siltä puuttuu jonkin läsnäolo minään muuna kuin estonpoistajana. Tämä seuraus voidaan kuitenkin kyseenalaistaa myös tutkimalla eläinten elämöintiä itseään. Eläinten kommunikaation tutkimus ei tässä yhteydessä edellytä sen enempää ihmisen ja eläinten kielen ”samastamista” kuin erottamistakaan – eikä keskustelua ihmisen kieltä ainutlaatuisesti luonnehtivasta refleksiivisyydestä, innovatiivisuudesta ja kauaskantoisesta ajallisuudesta. Heideggerin eläinontologian kontekstissa on riittävää vain kyseenalaistaa se väite, ettei oleva ole eläimelle annettu minkäänlaisena. Sikäli kuin tätä pidetään epäuskottavana, kyseenalaisemmaksi asettuu myös se erottaminen erosta, josta tämä väite on seurauksena.

Täten tarkasteluun voitaisiin *poimia* Gunnisonin preeriakoirat (*Cynomys gunnisoni*). Daseinin korville näiden eläinten elämöinti on merkityksetöntä piipittämistä. Spektri-analyysien perusteella on kuitenkin esitetty, että tämä elämöinti koodaa kuvauksia ympäristön olioiden väristä, muodosta ja saalistajan luonteesta (Kiriazis ja Slobodchikoff 2006, 33–34; Slobodnikoff, Paseka & Verdolin 2009, 438). Toadvine (2011, 209–210) puolestaan huomauttaa, että jo mehiläisten tanssissa voidaan todeta kompleksisuutta, symbolisuutta, spontaania mukautuvuutta, viittaamista ajallisesti ja tilallisesti poissaolevaan kohteeseen ja viestin välittämistä. Kuten Toadvine (ibid., 210) itsekkin täsmentää, tämä ei tarkoita mitään tiettyjä johtopäätöksiä mehiläisten kokemusmaailmasta. Huomio riittää kuitenkin toteamaan, että rajankäynti kielen ja kommunikoivan elämöinnin välillä on nähtävissä jo Heideggerin entomologialle kaikkein tärkeimmässä eläimessä.

3.6 Hyvittämisen estäminen ja ryöstö

Ylempänä esittelemieni argumenttien valossa voidaan palata Heideggerin eläinontologian eettisiin seurauksiin, joita toin esille johdannossa ja luvussa 2.6. Sikäli kuin Heideggerin esittämä yksi ja jakamaton ero johtaa Derridan (1999, 298) kuvaamaan rikokseen eläimiä kohtaan, tämän eron komplisoituminen osoittaa elämän kyvyn monimuotoisuudessaan vastustaa eläinolemuksen väkivaltaa. Toisaalta se asettaa kyseenalaiseksi ihmisen ja eläimen ehdottoman erottamisen myös ”kanssa-kulkemisen” (*Mitgehen*) suhteen. Esitin aiemmin, että siirtymämme eläimiin on ”väärä siirtymä” (*Ver-setzen*) nimen-

omaan siksi, että joudumme siinä kulkemaan kahden eron poikki: eroamaan ontologiasta erosta.¹²² Sikäli kuin elämä itse kuitenkin jo kuroo (joidenkin) eläinten erottamista erosta, siirtymä eläimiin ei myöskään enää asetu selkeään dikotomiaan kahden eri muodon (*Versetzen* ja *Mitgehen*) välillä. Tämä diko-tomia edellyttää eläimen auto-tomian, jonka kyseenalaistaminen on siten myös eläinten tuomista lähemmäksi kanssa-kulkemista ja siten eettistä suhdetta. Esimerkiksi Ruonakoski (2015) kuvaakin rikasta vuorovaikutteisuutta ihmisen ja koiran välillä.

Ääriesimerkkinä tällaisen dikotomian ongelmallisuudesta voidaan mainita bonobo Kanzi, joka oppi kommunikoimaan ihmisten kanssa leksigramminäppäimistön avulla; Kanzi näytti ymmärtävän myös sanajärjestyksen merkitystä (Ruonakoski 2011, 219–221). Joka päiväisessä kanssakäymisessämme eläinten kanssa esiintyy kuitenkin myös jaettuihin toiminnallisiin merkityksiin perustuvaa yhteisymmärrystä: Uexküllin värikkäiden maailmojen limittymistä. Tässä kanssakäymisessä esiintyy toki myös intentioiden välittämistä sekä eleillä, ilmeillä ja äänenpainoilla kommunikoimista. Tämä ei tarkoita, että eläimet puhuisivat ihmisten kieltä tai olisivat jäseniä kulttuurisessa ja historiallisessa todellisuudessamme; se tarkoittaa pelkästään, että etuliite *Ver-* kätkee sisäänsä jännitteen, jota ei voida purkaa millään yksioikoisen essentialistisella tavalla. *Ver-* ei tarkoita vain vääristävää (*verzerren*) vaan myös kuulumista jonnekin tai jopa sukulaisuutta (*verwurzeln*, *versammeln*, *verwandt*).

Heideggerin eläinontologia ei sisällä minkäänlaisia normeja tai arvotuksia eri eläinten tai niiden kohtelun suhteen. Tästä huolimatta käsityksemme eläinten olemistavasta vaikuttavat eittämättä esimerkiksi siihen, millaisia tarpeita näemme eläimillä olevan, mikä puolestaan määrittää varsinaista eettistä keskustelua näiden tarpeiden huomioimisesta. Havainnollistan tätä esittämällä toisaalta Heideggerin entomologian ja toisaalta erosta osallisuuden pohjalta kaksi eri tulkintaa tuotantoeläinten elämästä. Ontologisen luonteensa vuoksi näiden tulkintojen käsitteistö ei sisällä mitään arvojärjestystä (esimerkiksi köyhyyden ja rikkauden välillä), mutta sikäli kuin niitä lisäksi käytetään lähtökohtina eettiselle keskustelulle, ne johtavat kahteen erilaiseen näkökulmaan.

Heideggerin entomologian mukaan eläin on lähtökohtaisesti patoutunutta tai estettyä (*gehemmt*) viettiä, joka kuitenkin estonpoistajien piirissä vapautuu. Monilla tuotantoeläimillä esiintyy ensisijaisesti vain tämä estettyys ilman estonpoistajien moninaisuutta. Siten monet niiden vieteistä pysyvät enimmäkseen tukahdutettuina. Ympäristössä

¹²² Ks. s. 23.

vailla vaihtelua ja mahdollisuutta lajityypilliseen käyttäytymiseen niiden estonpoistajien piiri ei ole moninaisesti pyörivä kehä vaan kuristava lenkki. Toisaalta Heideggerin entomologiselta eläimeltä jo lähtökohtaisesti puuttuu kokemuksellinen pääsy *mahdollisiin* estonpoistajiin: eläin ei ota elämäänsä omakseen vaan päinvastoin. Siten luvussa 2.5 esitin, että elämä itse köyhdyttää eläimen. Elämä kuitenkin ikään kuin hyvittää tätä alkuperäistä köyhdyttämistä viemällä eläintä kulloisestakin estonpoistajasta seuraavaan.

Tästä näkökulmasta eläimen elinpiirin kutistaminen ja siten useiden estonpoistajien evääminen voidaan määritellä tarkemmin köyhyyden hyvittämisen estämiseksi. Toisin sanoen: Elämä ulottuu mutta (eläimen autotomisessa olemisrakenteessa) samalla omii eläimeltä ulottumisen, hallinnan ja tavoittelun. Tästä syystä eläin ei tavoittele mitään vaan pelkästään syrjäyttää estonpoistajia. Kun eläintuotanto jättää eläimen toimintaympäristön köyhäksi mahdollisuuksista, tällä ei ole merkitystä eläimen *kokemuksen* kanalta: kyseinen köyhdyttäminen vain *toistaa* tai vahvistaa elämään *jo* kuuluvan mahdollisuuksien viemisen. Eläintuotanto kuitenkin *myös* rajoittaa tämän (autotomisen) viemisen hyvittämistä eli viettikäytöksen vapauttamista.

Sikäli kuin eläin Heideggerin eläinontologiasta poiketen ottaa omakseen – eli on osallinen erosta, ulottuu ja tavoittelee – eläin ei ole elämän itsensä omima elin, vaikkakin se on eläintuotannon *öργων*¹²³ taloudellisen tuoton maksimoimiseen ja vallitsevan kulttuurin ylläpitämiseen. Tällöin myöskään sen elämän rajoittaminen mahdollisuuksia viemällä ei ole hyvittämisen estämistä vaan alkuperäinen ryöstö: eläimellä olemista-pansa mukaisesti on pääsy mahdollisuuksien rikkauteen, joka siltä kuitenkin viedään. Kun eläin ei elä Uexküllin värikylläisessä maailmassa – täynnä saalistamissävyjä, leikkimissävyjä, lajikumppanisävyjä, pesänrakennussävyjä – vaan sen mono-tonisen elämän päävärinä on betonilattian tai häkin harmaa, juuri eläintuotanto on köyhdyttänyt sen kokemusmaailman. Koska sillä on luontainen taipumus ulottumiseen ja tavoitteluun, sen läsnäolo meille kielii mahdollisuuksien puuttumisesta. Turhautuminen, apatia ja monet häiriökäyttäytymisen muodot kertovat olennosta, jolta on viety sen koko omaisuus ja jonka ympäristö on puutteen paikka.

¹²³ Vrt. s. 32.

4 Maan protoetiikka

4.1 Totuuden turva

Edellisissä luvuissa käsittelin eläimen omaa köyhyyttä maailmasta ja kyseenalaistin tämän näkemyksen argumentoimalla sen puolesta, että ainakin jotkut eläimet ovat erosta osallisia. Tässä luvussa vaihdan näkökulmaa: tarkastelen sitä, miten eläin voi meille ilmetä olemisen moniulotteisessa toteutumisessa eli maailmoimisessa. Kutsun tältä pohjalta hahmottuvaa kuvaustani eläimen moniulotteisesta kohtaamisesta protoetiikaksi, jolle annan myöhemmin tarkemman määritelmän. Tässä yhteydessä käy ilmi, että edellisen luvun pyrkimys tuoda eläimet ihmistä lähemmäksi nivoutuu tämän luvun teemoihin: hahmottelemani kuvaus eläimen erilaisuudesta ja toiseudesta edellyttää samalla samankaltaisuutta ja limittymistä. Aloitan näiden teemojen käsittelyn kuitenkin kuvaamalla Heideggerin ajattelusta kumpuavaa etiikkaa ylipäätään.

Heideggerin ajattelulle on leimallista, että kaikesta sen pintatason ontologisesta neutraaliudesta huolimatta sen läpi kulkee syvä huoli jostakin arvokkaasta: olemisen totuudesta. Tällainen arvokkuus ei kuitenkaan tarkoita mitään ulkoa päin tuotua normia toiminnalle tai arvottamista suhteessa johonkin ulkoiseen kriteeriin – päinvastoin oleminen itse vasta mahdollistaa arvottamisen. Heideggerin ajattelu ei siis ole arvojen asettamista vaan korkeintaan tutkii tällaista asettamista ihmisen toimintana, osana kysymystä ihmisestä sellaisenaan (Lindberg 2010, 173). Heidegger toteaaakin suoraan, että puhe arvoista (*Werte*) riistää arvokkuuden (*Würde*), sillä arvottaminen on aina objektivoinnista suhteessa subjektiin eikä näin anna olevan olla täydessä olemisessään (GA 9, 349; ks. myös GA 40, 207).

Näin ollen totuuden ja olemisen arvosta voidaan puhua vain siinä tarkkaan rajatussa merkityksessä, että ne ovat varjelemisen *arvoisia*. Vastaavasti suurinta arvottomuutta Heideggerille ei ole mikään pahaksi tai vääräksi arvotettu vaan kaiken arvokkaan vetäytyminen maailmasta ylipäätään. Tämä vetäytyminen on läsnäolon köyhtymistä moniulotteisesta kontekstuaalisuudestaan: oleva jää maailmoimisesta (*Welten*) köyhäksi. Olemisunohduksen aikakautta luonnehtiikin köyhtynyt käsitys olioiden olemuksesta (Lüders 2000, 96). Yksi Heideggerin nimistä tällaiselle vetäytymiselle ja köyhtymiselle on *Verwahrlosung*: laiminlyönti ja siitä seuraava rappioituminen, jossa oliot menettävät (*Losung*) sen kontekstuaalisen turvan (*Verwahrung*), jonka olemisen totuus (*Wahrheit*) niille tarjoaa (GA 79, 46–47).

Olemisunohduksen kulminoituminen tällaiseen rappioitumiseen – ja tarkemmin juuri se, että tätä ei koeta uhaksi – on Heideggerille suurin ahdinko (*Not*), joka ylittää kaikki muut hädät ja ahdingot (GA 79, 55). Tässä totuudesta köyhtyneessä tilanteessa oliot eivät pääse ”olioimaan” (*dingen*): toteutumaan kaikissa merkityksellisyytensä ulottuvuuksissa. Näin yhtä Heideggerin myöhäisajattelulle keskeistä teemaa voitaisiin kuvata myös Rilken (1992, 21) sanoin: ”Minä varoitan ja varon: Pysykää loitolla. / Minä esineiden laulua haluan kuunnella. / Te mykiksi ja jäykiksi kosketatte ne. / Te kaikki minun esineeni surmaatte.”¹²⁴ Heidegger siteeraakin myötämielisesti kirjettä, jossa Rilke harmittelee sitä, että inhimillisen merkityksellisyyden täyttämät olevat vaihtuvat tyhjiin amerikkalaisiin ”valeolioihin” (GA 5, 291).

4.2 Jakaminen ja laitteisto

Kun arvokkuus ja arvottomuus ymmärretään tällä alkuperäisellä tavalla, niiden lähteenä ei ole objektiivinen arvojärjestys eikä arvoja asettava subjekti vaan olemisen ”kohtalokas lähetys” (*Geschick*). Tämä tarkoittaa sitä tapaa, jolla ontologinen ero läsnäolon ja läsnäolevan välillä¹²⁵ olemishistoriallisesti toteutuu tulemalla lähetetyksi (*schicken*) (GA 7, 256). Tässä lähetyksessä ontologinen ero itse ja olemisen toteutumisrakenne sellaisenaan (tässä: ἀλήθεια) kuitenkin kätkeytyvät (ibid., 257). Tämä kätkeytyminen puolestaan on olemisen oma ἐποχή: olemisen kontekstuaalisuuden ”pitäytyminen itsessään” (*Ansichhalten*) (GA 5, 337). Näin olemishistoria muodostuu *epookeista*: läsnäolon lähetyksistä, jossa lähettäjä itse kätkeytyy (GA 14, 13). Vastaavasti siirtymä postmetafysiikkaan tarkoittaisi, että oleminen koettaisiin täydessä moniulotteisuudessaan ja *epokaalinen* kätkeytyminen siten päättyisi.¹²⁶ Näin olemishistoria olisi lopussa, ja postmetafyysinen oleminen olisi ”vailla [epokaalista] lähetystä” (*geschicklos*) (ibid., 50).

Heideggerin tulkitsemana esisokraattinen nimi olemisen lähetykselle on kohtalon jumalatar Μοῖρα, jonka Heidegger samastaa jakamiseen (*Zuteilung, verteilen*) (GA 7, 256).

¹²⁴ ”Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern. / Die Dinge singen hör ich so gern. / Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm. / Ihr bringt mir alle die Dinge um.” (Rilke 1955, 195.) On huomattava, että näitä ”esineitä” tarkoittava sana on sama kuin Heideggerin sana oliolle: *Ding*. Se ei siis tarkoita vain esimerkiksi käyttöesineitä vaan on ymmärrettävä paljon laajemmassa merkityksessä. Heideggerin ajattelun kontekstissa olioiden mykkyys puolestaan johtuu olemisen äänen menetyksestä (ks. s. 58 ja GA 4, 178). Oliot ovat myös jäykkiä (*starr*), sillä niiltä puuttuu liike (*Be-wegung*): ks. s. 69–70. Toisin kuin Rilken runossa, olevan köyhdyttämisen takana ei kuitenkaan ole kukaan ”te” (ei edes *das Man*) vaan oleminen itse.

¹²⁵ Loppuun saakka ajateltuna kyse on kuitenkin erosta läsnäolon ja sen moniulotteisen taustan välillä: ks. GA 11 (151) ja GA 15 (364).

¹²⁶ On korostettava, että vain ἐποχή lakkaisi, ei kätkeytyminen sellaisenaan (λήθη) (Schürmann 1987, 314–315n; GA 14, 50). Tämä näkyy hyvin maan käsitteessä: ks. luvut 4.4.2 ja 4.7.

Tämä jakaminen voidaan ymmärtää kahdessa merkityksessä: toisaalta olevan ja olemisen (tai läsnäolon ja kontekstin) jakamiseksi tai määräämiseksi sellaisenaan ja toisaalta tämän ontologisen eron jakamiseksi kaikille oleville tietyssä olemishistorian epookissa.¹²⁷ Täten olioiden kontekstuaalisen turvan menetys (*Ver-wahr-losung*), jota kuvasin ylempänä, voidaan ymmärtää omanlaisenaan epäoikeudenmukaisuutena, mutta tarkkaan rajatussa merkityksessä: ei jonkin ulkoisen normin rikkomisena vaan köyhdyttävänä jakona, jossa oliot eivät saa niille kuuluvaa osaa olemisen totuudesta.

Tällainen köyhdyttävä jako huipentuu Heideggerin ajattelun mukaan tekniikan hallitsemiaan aikakauteen. Tällä aikakaudella olioiden ja myös ihmisen kohtalona on saada osansa pelkästään loputtoman vaatimisen, määräämisen, käyttämisen, prosessoimisen, laskemisen ja tuottamisen syklissä. Tekniikan olemus kerää kaikki olevat alttiiksi tälle samalle prosessille. Samalla tekniikan olemuksessa kerääntyvät (*Ge-*) ne tavat, joilla oleva on laitettu (*stellen*) käyttöä odottavaksi reserviksi ja joilla ihminen on laitettu tätä laittamista toteuttamaan. Näin tekniikan olemus on laitteisto (*Ge-Stell*).¹²⁸ (GA 79, 32.) Laitteistossa olevan osaksi lankeaa osattomuus olemisen totuudesta ja ihminen itse lankeaa.¹²⁹ Malpas (2006, 293) kuvaa laitteistoa osuvasti: se on paikan muuttumista tilaksi. Tämä on tapa sanoa, että kontekstuaalisuudessaan rikkaan ja samalla aina äärellisen tilanteen sijaan maailma näyttäytyy pelkkänä homogeenisena koordinaatistona.

Heideggerin eräässä Trakl-tulkinnassa¹³⁰ olemisen käsitteen vastineena¹³¹ on liekki, jonka Heidegger ymmärtää eriytymisenä: maailman ja olion erottamattomana erona.¹³²

¹²⁷ Tämä kaksoismerkitys on verrannollinen olemisen kerääntymisen (Λόγος) kahdelle merkitykselle: ks. s. 69.

¹²⁸ Arkikielen sanana *Gestell* viittaa hyllyyn, telineeseen tai tukirakenteeseen. Sen käännöksissä pyritään yleensä korostamaan tekniikan olemusta totalisoivana viitekehyksenä olevan ymmärtämiselle. Näin esimerkiksi Niku (2009, 25) kääntää sen *puitteeksi*, ja hallitseva englanninkielinen käännös on *Enframing* (Malpas 2006, 280). Muita englanninkielisiä käännöksiä ovat esimerkiksi *Framework* (idem) ja *Setup* (Backman 2009, 561). Vaikka käsitettä toki luonnehtii myös ajatus viitekehystä, termin valintaa perustellessaan Heidegger ei kuitenkaan keskity tähän merkitykseen. Sen sijaan hän toistuvasti korostaa keräämiseen viittaavaa etuliitettä *Ge-* sekä laittamiseen tai asettamiseen viittaavaa verbiä *stellen* (GA 7, 20–21; GA 15, 366, 391–392). Täten uskollisin vastine termille on kreikan σύστημα, johon sisältyvät sekä kokoava yhteenkuuluminen että asettaminen (Beistegui 2005, 111). Olen kuitenkin valinnut käännöksen *laitteisto* seuraavista syistä: 1. Ihanteena voidaan pitää Heideggerin käsitteiden juurruttamista omaan kieleen; siksi en valitse vierasperäistä käännöstä *systemi*. Lisäksi jälkimmäinen käännös voisi antaa harhaanjohtavan kuvan Heideggerin ja Hegelin suhteesta (ks. GA 15, 298). 2. *Laitteistoon* sisältyvät kollektiivinen pääte *-sto* (kuten *laatikosto*, *oksisto*) ja *laittaa*, joka osittain vastaa verbin *stellen* merkityksiä. (Huomattakoon kuitenkin, ettei *laittaa* silti pääse lähellekään sitä laajaa semanttista skaalaa, jota Heidegger hyödyntää: ks. GA 79, 53). 3. Laitteisto luo väistämättä mielikuvan juuri *tekniikasta*. Samalla se voidaan ajatella omalakisesti pyörivänä koneistona, jonka uhrina olemme myös me itse.

¹²⁹ Kuten Heidegger toteaa, lankeaminen (*Verfallen*) *Olemisessa ja ajassa* on olemisen totuuden unohtamista (GA 9, 332).

¹³⁰ Tässä tulkinnassa esiintyy myös eläin: sininen kauris tai villieläin (*Wild*) (GA 12, 39–42). Mitchell (2011, 74) näkee tämän eläimen luonnehdinnoissa radikaalin eron vuosien 1929–1930 eläinontologiaan. Mitään tällaista eroa ei kuitenkaan ole. Kun Heidegger esimerkiksi kutsuu kaurista kuolevaiseksi, tämä

Se, mitä Heidegger kutsuu *pahaksi* (*Böse*), on tuli, joka riistäytyy irti, leimuaa sokaisten, jää eriytymisessään kerääntymättä yhteen ja uhkaa polttaa kaiken tuhkaksi (GA 12, 56). Tämä kuvaus pahasta, jota Derrida (1987, 167–168) kutsuu schellingiläiseksi, sopii parhaiten juuri olemisunohdukseen ja laitteistoon. Tulen pelkkä eriytyminen ilman kerääntymistä kuvaa läsnäolon ja kontekstin eroa, jossa kontekstuaalisuus repeytyy lähes täysin irti, jättäen olevan pelkäksi resurssiksi. Sikäli kuin metsäaukea on aina kätkeytyneisyyden ympäröimä, *rajattu* alue (Malpas 2006, 193), laitteisto on metsäpalo, joka jättää kaiken rajattomaan, homogeeniseen avoimuuteen: tuhkan valkeuteen.

Olemisen kohtalokasta lähetystä (ja siten jakamista) kuvaava sana *Geschick* esiintyy kuitenkin myös ei-epokaalisessa kontekstissa. Heideggerin eräässä Hölderlin-tulkinnassa se nimittäin kuvaa olemisen merkitysulottuvuuksien lähettämistä toisilleen eli niiden jännitteistä yhteispeliä (GA 4, 171). Sanan epokaalinen ja ei-epokaalinen merkitys voidaan kytkeä toisiinsa siten, että oikeudenmukainen jako toteutuu siirtymänä laitteistosta postmetafyysiseen tilanteeseen, jossa oliot saavat niille kuuluvan osan olemisen rikkaasta moniulotteisuudesta. Tähän moniulotteisuuteen kytkeytyy myös Heideggerin käsitys etiikasta, kuten osoitan seuraavaksi.

4.3 Alkuperäinen, anarkkinen ἦθος

Kirjeessä humanismista Heidegger korostaa sanan ἦθος perusmerkityksenä oleskelupaikkaa (*Aufenthalt*) ja esittää, että ihmiselle tämä omin paikka on olemisen totuus. Näin ollen olemisen totuuden ajattelu on tämän paikan ajattelua: alkuperäistä etiikkaa. (GA 9, 356.) Tätä huomiota johtolankanaan Nancy (2001, 85–113) hahmottelee Heideggerin ajattelun eettisiä ulottuvuuksia. Etiikka on tästä näkökulmasta ajattelevaa toimintaa, jossa toiminta tulee ymmärtää siinä täyteyteen tuomisen (*voll-bringen*) merki-

viittaa ihmisiin eikä tarkoita kuolevaisuuden laajentamista eläinkuntaan, toisin kuin Mitchell (ibid., 81) olettaa. Heidegger toteaaakin eksplisiittisesti, että sininen eläin viittaa ihmiseen rationaalisena eläimenä, joka ei ole vielä saavuttanut olemustaan (GA 12, 41–42). Ks. myös Lindberg (2004, 20).

¹³¹ Tämä ei tarkoita synonyymisyyttä. Runous ja ajattelu ovat kumpikin vastaavuutta (*Ent-sprechung*) olemisen toteutumiseen (Capobianco 2014, 93). Heideggerin näkökulmasta ajattelijan ja runoilijan sanat voidaan siten nähdä omanlaisinaan *vastauksina* siihen, miten olemisen itse puhuttelee kuulijaansa. Vasta tämän *vastaavuuden* kautta ajattelun ja runouden sanat voivat olla myös *vastineita* toisilleen.

¹³² Tämä samastus ei käy Trakl-tulkinnasta esille täysin suoraan. Tämän tutkielman rajoissa en kuitenkaan voi syventyä tähän tekstiin, joten listaan vain lyhyesti perusteluni: 1. Kyseisessä Trakl-tulkinnassa hengen käsite (*Geist*) vastaa Heideggerin olemista, sillä hengen ja sielun suhde on verrannollinen olemisen ja ajattelun suhteeseen: vrt. GA 12 (56–57) ja GA 11 (39–40). 2. Henki (oleminen) on liekki ja liekki nä eriytymistä eli ”itsensä ulkopuolella olemista” (GA 12, 56). 3. Henki (oleminen) on myös särkyä (*Schmerz*) (ibid., 58). 4. Toisessa Trakl-tulkinnassa särky on maailman ja olion eroa (*Unter-Schied*, *Austrag*) (ibid., 22, 24). 5. Näin ollen sekä särky että liekki ovat eriytymistä – jota kuitenkin samalla luonnehtii kerääntyminen, erottamattomuus ja liitos (ibid., 56–58). Kumpikin on siis Heideggerin tapa kuvata olemista itseään maailman ja olion välisenä erona, joka on samalla erottamattomuutta.

tyksessä, jota Heidegger painottaa (Nancy 2001, 89; GA 9, 313). Ajattelu on Daseinin eksistenssiin kuuluvaa mielekkääksi tekemistä (*faire sens*) (Nancy 2001, 89). Se on mielekästä siinä merkityksessä, että siinä Dasein tuo olemisen mielen täyteyteensä. Tätä toimintaa voisi kutsua myös toteuttamiseksi, sillä *toteuttaminen* on *toden* johdannainen (Kulonen 2000, 313). Alkuperäinen etiikka on siis toteuttavaa toimintaa: olemisen totuuden varjelemista, merkityksellisyyden saattamista täyteyteensä.¹³³ Tällainen ajattelu on samalla ”asianmukaista”: vastaavuutta ajattelun asiaan eli olemisen mieleen (Lindberg 2010, 172).

Yllä esitin, että oleminen on varjelemisen arvoinen. Alkuperäistä etiikkaa voitaisiin siten luonnehtia ”aksiologiseksi”. Subjektin asettamien arvojen sijaan ἄξιος tarkoittaa olemista ”yhtä painava”, jonkin arvoinen, ansaittu, riittävä tai (moraalisesti) arvostettava (Liddell & Scott 1996, 171). Ἀξιός nimeää täten ajattelun ja olemisen molemminpuolisen suhteen: Toisaalta oleminen ansaitsee varjelua ja täyteen mielekkyyteensä tuomista. Toisaalta ajattelu itse löytää arvokkuutensa vain tulemalla olemisen totuuden arvoiseksi (olemisen moniulotteisuuteen kuuluvien etäisyyksien mittaiseksi). Tässä molemminpuolisessa suhteessa olemisen itsensä kerääntymisestä eroihin (Λόγος) kumpuaa ihmisen diskursiivisuus. Tästä syystä inhimillinen, kielellinen mielekkyys – omanlaisenaan eron kerääntyvänä artikuloimisena – on Heideggerin Herakleitos-tulkintojen termin ”saman keräämistä” (ὁμολογεῖν) (GA 7, 229; GA 55, 280; Capobianco 2014, 88). Heideggerin aksio-logisessa ajattelussa oleminen on siis mielekkyyteen tuomisen arvoinen: ὁ Λόγος ἄξιος λόγου.

Voidaan kysyä, mikä takaa olemisen totuuden perimmäisen arvokkuuden: mikä määrää Daseinin suojelemaan olemisen toteutumista? Vastauksena on oleminen itse, joka kutsuu Daseinia varjelemaan totuuttaan (GA 9, 342). Tämä kutsu – olemisen ääni, joka saa ihmisen toteuttamaan mielekkyyttä – on Heideggerin ajattelun perimmäisin määräys. Vain oleminen itse voi osoittaa sen mielekkyyden, jota on ajateltava (Nancy 2001, 96). *Kirje humanismista* ilmaisee tämän kutsun ensisijaisuuden muihin lakeihin ja määräyksiin nähden sekä sen kytköksen myös olemisen kohtaloon. Näin Heidegger tulee hyvin tiivistäneeksi suhteensa etiikkaan:

Vain sikäli kuin ihminen, joka ek-sistoi olemisen totuuteen, kuuluu tähän olemiseen, voi olemisesta itsestään kummuta niiden ohjeistusten määrää-

¹³³ Kun muistetaan tämä juuri suomen kieleen kuuluva yhteys *toteuttamisen* ja *toden* välillä, ajatteluun kuuluva toteuttaminen voidaan erottaa ”realisaatiosta”, jonka taustalla on lopulta latinan *res*. Toisaalta Heidegger osoittaa sanassa *res* omalle ajattelulleen läheisen mutta hautautuneen merkityksen: ihmisen koskettamisen jollakin tavalla (*angehen*) (GA 7, 177–178).

minen [*Zuweisung*], joiden on tultava laiksi ja säännöksi ihmiselle. [...] *Nóμος* ei ole vain laki vaan alkuperäisemmin määrääminen, joka turvattu-
na piilee olemisen lähetyksessä. (GA 9, 360–361.)¹³⁴

Alkuperäinen etiikka kuuliaisuutena olemisen moniulotteisuudelle tulee selvästi esiin myös Reiner Schürmannin (1987) teoksessa *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*. Kuten sekä johdannossa että yllä mainitsin, olemishistoria tarkoittaa sitä tapaa, jolla oleminen on samalla sekä epokaalisesti kätkeytynyt että lähettänyt erilaisia läsnäolon muodostumia. Metafysiikka on samastanut olemisen näihin muodostumiin ja siten tarkastellut olemista aina olevasta käsin: olevaisuutena (*Seiendheit*) (Backman 2011, 57). Metafysiikka ymmärtää tämän olevaisuuden aina myös *perustana*: oleminen on olevan *ἀρχή* (GA 14, 69). Tässä *ἀρχή* tulee kuulla kaksoismerkityksessään: sekä alkuperiaatteena että hallitsemisena (GA 9, 247; GA 11, 22). Tällainen *ἀρχή*, perusta ja hallitseva alkuperiaate, on ehkä selvimmin nähtävissä uuden ajan filosofiassa, jossa Heideggerin mukaan kaiken olevan perustana on objekteja asettava subjekti.¹³⁵

Suhteessa näin ymmärrettyyn perustan merkitykseen Schürmann esittää, että siirtymä metafysiikan rajan yli tarkoittaa *anarkiaa*. Kyse ei siis ole epäjärjestyksestä eikä valtiotavallan vastaisesta poliittisesta ohjelmasta vaan olemisen perustattomuudesta. Postmetafyyinen, anarkkinen ajattelu ja toiminta eivät voi jäsentää todellisuutta minkään pysyvän kiintopisteen kautta eivätkä oikeuttaa toimintaa millään periaatteella. Schürmann (1987, 89) toteaaakin, ettei tällainen ajattelu voi esimerkiksi legitimoida julkisia instituutioita. Ajattelun tehtäväksi jää siten pelkkä kuuliaisuus olemisen moniulotteiselle toteutumiseksi kaikessa epäjatkuvuudessaan, immanenssissaan ja tilannesidonaisuudessaan.

4.4 Neliyhteys

4.4.1 Peilipeli

Kaikki yllä hahmottuneet käsitteet ilmaisevat lopulta saman perusajatuksen, jonka Lüders (2000, 97) hyvin tiivistää: ihmisen omin tehtävä on olioiden rikkaan olemistavan varjeleminen. Olen kutsunut tätä rikasta moniulotteisuutta maailmoimiseksi, elämöimiseksi ja ajallis-tilalliseksi toteutumiseksi, mutta mitä nämä kuvaukset tarkemmin tar-

¹³⁴ ”Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. [...] Der *vóμος* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung.”

¹³⁵ Derrida (1992, 279–280) mainitsee kuitenkin Spinozan vastaesimerkkinä Heideggerin luonnehdinnalle subjektiivisuuden hallitsemasta aikakaudesta.

koittavat? Heideggerin myöhäisajattelussa keskeinen vastaus tähän kysymykseen on neliyhteys (*Geviert*). Syvennyn seuraavaksi tähän käsitteeseen, jossa kerääntyvät (*Ge-*) neljä ulottuvuutta: maa, taivas, kuolevaiset ja jumalalliset. Tämä käsite on monitulkintaisuutensa vuoksi kuitenkin avoin ja vaikea kysymys Heidegger-tutkimuksessa, joten yleisten luonnehdintojen jälkeen keskityn tämän työn kannalta olennaisimpaan merkitysulottuvuuteen: maahan (*Erde*).

Heidegger esittää neliyhteyden vastavuoroisena peilipelinä, jossa kukin neljästä ulottuvuudesta sekä erottuu omakseen että kuuluu kaikille muille. Näin tämä ”nelinkertainen” kontekstuaalisuus kerääntyy ”yksi-kerraksi” (*Einfalt*): maailmoivaksi olioksi. ”Peilaimisen omiva tapahtuminen vapauttaa jokaisen neljästä omaansa, mutta sitoo nämä vapaat siihen yksi-kertaan, jossa ne olemuksellisesti ovat toisilleen.”¹³⁶ (GA 7, 181.) Maailmoimisen peilipeli on myös ”välittävä keskus” (*Mitte*), joka välittää (*mitteln*) nämä neljä ulottuvuutta toisilleen (GA 4, 171).

Ulottuvuuksien väliset suhteet ovat eriämisen ja yhteenkuuluvuuden vastavuoroisia jännitteitä, jotka eivät muodostu itsenäisten jäsenten välille vaan eräänlaisena voimakenttänä juuri tekevät näistä ulottuvuuksista sitä, mitä ne ovat. Siten yhdeksi Heideggerin ajattelun leimallisimmista piirteistä voidaan nimetä ajatus, jonka hän löytää myös Herakleitoselta: yhteenkuuluvuus, joka ei perustu yhteisen yläkäsitteen alaisuuteen vaan tulee mahdolliseksi nimenomaan eriämisessä (GA 15, 276).¹³⁷ Heideggerin ylempänä mainittu tulkinta ajattelustaan alkuperäisenä etiikkana vetoaa Herakleitoksen fragmenttiin 119: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (Diels & Kranz 2004, 177). Heidegger tulkitsee fragmentin niin, että ihmisen jokapäiväinen asuinpaikka (ἦθος) on samalla olemisen totuus ja täten paikka jollekin ”suunnattoman epätavalliselle” (*Un-geheure*): jumalalliselle läsnäolemiselle (δαίμων) (GA 9, 356).¹³⁸ Samaa fragmenttia tulkitessaan Giorgio Agamben kuitenkin korostaa sanan δαίμων taustalla olevaa jakamista tai leikkaamista (δαίωμα). Näin fragmentti kääntyy seuraavasti: ihmisen totunnainen oleskelu omimmassa olinpaikassaan

¹³⁶ “Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.”

¹³⁷ Heideggerin seuraava Herakleitos-tulkinta sopii näin myös luonnehdinnaksi hänen omasta myöhäisajattelustaan: ”[E]rilleen-kantautuva yhteen-kantautuvana: ’Jumala? – Päivä-yö!’ Tämä on esiintulon mieli.” (GA 15, 279.) (”[Δ]ιαφερόμενον als συμφερόμενον: ’Der Gott? – Tag-Nacht!’ Das ist der Sinn der φύσις.”) Niin kuin päivä ja yö tulee käsittää vastavuoroisessa eroavuudessaan ja yhteenkuuluvuudessaan, niin myös läsnäolon esiintulo kontekstistaan voidaan ajatella vain tällaisten ”yhteenkuuluvuus-erojen” avulla. Sitaatin käännöksessä *kantautuva* pyrkii kääntämään kirjaimellisesti esimerkiksi kantamista ja kuljettamista tarkoittavan verbin φέρω mediaalisen partisiipin. Samalla se viittaa heideggerilaisten merkitysulottuvuuksien ”kaukaisuuteen” (etäisyyteen läheisyydessä: ks. esim. GA 14, 20) sekä Heideggerin suosimiin auditiivisiin metaforiin: olemisen ääni kantautuu etäältä. (Äänen tematiikasta ks. s. 58.)

¹³⁸ Dielsin ja Kranzin (2004, 177) käännös painottaa kohtaloa: ”Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (d. h. sein Geschick)”.

(ἥθος) on jakamista, leikkaamista ja murtumia. (Agamben 1999, 117–118.) Sikäli kuin nämä erot ymmärretään yhteenkuuluvuuden ja eriämisen transitiivisiksi jännitteiksi, Agambenin tulkinta käy myös osuvaksi luonnehdinnaksi Heideggerin ajattelun asiasta. Ihmisen omin olinpaikka on juuri tällaisten erojen kerääntymistä maailmoimisen peilipelissä.

Maa, taivas, kuolevaiset ja jumalalliset eivät yksilöi mitään tiettyjä olevia kiintopisteiksi, vaan kutakin näistä ulottuvuuksista voidaan ajatella eräänlaisena laajenevana aukeamisena tiettyyn tilannesidonnaisen merkityksellisyyden ”suuntaan”. Vastaavasti tällaisia aukeamia ei voida ymmärtää tarkan käsitteellisen rajan piirtävällä määritelmällä vaan pikemminkin joukolla kutakin ulottuvuutta luonnehtivia, leimallisia kokemuspiirteitä. Heidegger esittää neliyhteyden neljänä äänenä, joita emme laitteiston aikakaudella pysty kuulemaan (GA 4, 178). Tämä kuvaus auttaa ajattelemaan kutakin merkitysulottuvuutta eräänlaisena äänenväriä tai tietynlaisena ”soimisen” tapana, josta kokemus saa rikkaan sisältönsä. Mielikuva tiettyyn suuntaan avautuvasta ulottuvuudesta auttaa myös ymmärtämään, että neliyhteydessä toteutuva olemisen λόγος on kerääntymistä kahdessa merkityksessä. Paitsi että nämä neljä ulottuvuutta itse kerääntyvät toisiaan peilaavaan vastavuoroisuuteensa, ne myös keräävät muita olevia olion ympärille – kuten Malpas (2006, 245) huomauttaa. Näin esimerkiksi silta kerää maan ulottuvuuden kautta ympärilleen joen vastakkaiset rannat ja ympäröivän maaseudun (GA 7, 154).

Ehkä kaikkein tarkimmin neliyhteyden rakenteen tuovat esille kaksi erityistä termiä: *Feind-seligkeit* ja *Be-wegung*. Ne juurtuvat syvälle saksan kieleen, joten jätän ne tarkoituksella ilman suomenkielisiä vastineita. *Feind-seligkeit* on peräisin Hölderliniltä; Heidegger tuo termin esiin vuosien 1934–1935 Hölderlin-luennoissaan. *Feindseligkeit* tarkoittaa vihamielisyyttä ja *Seligkeit* autuutta; *Feind-seligkeit* on tällöin ”vihamielistä autuutta”. Näin sanassa (vielä suoremmin kuin sille hyvin läheisessä Hölderlinin ilmauksessa *Innigkeit*) on samanaikaisesti kuultavissa toisaalta vastakkaisuus ja eroaminen ja toisaalta alkuperäinen ykseys. *Feind-seligkeit* ilmaisee siis neliyhteyden jännitteisyyden: yhteenkuuluvuuden erossa. Se on yhden merkitysulottuvuuden kääntymistä sekä toista vastaan että sen puoleen (*Gegen- und Zu-einander*). (GA 39, 245.)

Be-wegung puolestaan esiintyy myöhäisessä luentosarjassa *Das Wesen der Sprache*. *Bewegung* tarkoittaa liikettä, mutta Heidegger korostaa sanaan kuuluvaa verbiä *Wegen* eli tien aukaisemista (GA 12, 186). Tämä vastaa olemisen neliulotteisuutta: neliyhteys aukaisee tien (ja siten ulottuu) neljään suuntaan. Toisaalta liikkeen merkitys korostaa,

että näin aukaistut tiet eivät muodosta mitään pysyvää läsnäoloa vaan tapahtumaluonteisen peilipelin. Neliyhteys voidaan kuitenkin ymmärtää vasta, kun *Feind-seligkeit* ja *Bewegung* ajatellaan nimenomaan yhdessä. Peilipeli on tällöin ”*feind-selige Bewegung*” eli ”neljän tien aukaiseminen, jonka mahdollistama liike – olemisen toteutuminen – on vastakkaisuuden ja puoleen-kääntymisen jännitteisyyttä”.

4.4.2 Maa ja taivas

Omanlaisensa nelikentän Heidegger esitti jo varhaisissa Hölderlin-luennoissaan (GA 39, 245; Backman 2009, 475–476). Myös vuosien 1936–1938 merkintöjä ja muistiinpanoja keräävässä teoksessa *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* esiintyy kaavio neliulotteisesta olemisesta. Kyseinen kaavio kuvaa maailman ja maan välistä suhdetta, jossa myös ihmiset ja jumalat kohtaavat. Kuvion keskellä on neljään suuntaan osoittava kirjain E eli *Ereignis*. (GA 65, 310.) Tämä 1930-luvun historiallinen konteksti, jossa olemisen neliulotteisuus siis jo tulee selvästi esille, antaa huomattavaa painoarvoa vuosien 1935–1936 luennoille taideteoksen alkuperästä (*Der Ursprung des Kunstwerkes*). Näissä luennoissa Heidegger kuvaa taideteosta olemisen totuuden toteutumisena, joka on maailman ja maan välinen kiista (*Streit*). Maailma osoittautuu tällöin ihmisen kulttuuris-historiallisiksi merkityksiksi ja mahdollisuuksiksi; maa sen sijaan vastustaa sulautumista näihin merkityksiin. Siinä missä maailma on artikuloitumista ymmärrettävyydeksi, maa on konkreettiseen tilanteeseen aina kuuluva ylijäämä singulaarisuutta ja paikallisuutta, puhdasta ajallis-tilallista ”tämyyttä” (*haecceity*) (Backman 2009, 480–482, 487).

Teoksessaan *Le Chant de la Terre* Michel Haar on yksityiskohtaisesti selvittänyt maan käsitteen merkityksiä sekä taideluennoissa että Heideggerin ajattelussa ylipäätään. Haar (1987, 199) luonnehtii maata ulottuvuudeksi, joka kapinoi fenomenalisuutta vastaan. Maa on tällöin olemisen esiinnousun (φύσις) öinen puoli, jonka on näyttäytyttävä juuri sinä, mikä pitäytyy vetäytyneisyydessään (ibid., 107, 122). Maa siis tempautuu maailman avoimuuteen vain sulkeutuakseen (Luoto 2002, 177). Kuten Haar (1987, 25) korostaa, maa ei täten ole mikään itsenäinen perusta olemiselle. Kyse ei ole todellisuuden perustasosta, jolle inhimilliset käytännöt antaisivat muodon; maa päinvastoin syntyy näistä käytännöistä, niiden rajana ja vastuksena. Maassa keskeinen merkitys on siis sulkeutuminen ja läpipääsemättömyys. Esimerkiksi kivi ei avaudu ymmärryksellemme

edes murskaamalla, emmekä saa sen omimmasta painavuudesta otetta sen painoa laske-
kemalla (GA 5, 33).¹³⁹

Heideggerin varsinaisissa neliyhteyden muotoiluissa maailma tarkoittaa neliyhteyden toteutumista sellaisenaan (eli maailmoimista) ja siten maan pariksi on vaihtunut taivas. Näissä muotoiluissa maa ja taivas esiintyvät usein hyvin konkreettisissa – ja siten kenties tilallista kokemusta painottavissa – merkityksissä: maa on kasvillisuutta, kiveä, vesiä, eläimiä ja joen rantoja; taivas antaa sateet, myrskyt ja lumen ja edustaa auringon ja taivaan kiertoa, päivänvaloa ja yön pimeää (GA 7, 151, 154, 174). Toisaalta jo näissäkin luonnehdinnoissa korostuvat erityiset kokemustavat: maa tukee ja kantaa; taivas ”otetaan vastaan” (*empfangen*) (ibid., 161, 179). Heidegger kuvaa maata ja taivasta silti myös tavalla, jolla on selvä yhteys taideluentoihin: ”Aistittavana merkityksenä [*sinnliche Sinn*] sana kulkee läpi sen pelitilan laajuuden, joka on maan ja taivaan välissä.” (GA 13, 150.)¹⁴⁰ Toisin sanoen sanassa yhdistyvät sekä kulttuuris-historiallinen merkityksellisyys (*Sinn*) että esimerkiksi ihmisäänen silkka materiaalisuus tässä ja nyt kuultavana äänenä, joka pakenee täydellistä haltuunottoa. Vastaavasti Heidegger kuvaa kielen äänellistä, korvin kuultavaa momenttia ”maalliseksi” (*erdige*) (GA 12, 196).

4.4.3 Kuolevaiset ja jumalalliset

Taideteosluennot mainitsevat maan ja maailman (taivaan) kiistan lisäksi ihmiset, jotka kuuluvat tämän kiistan toteutumiseen sekä teosten luojina että niiden varjelijoina (GA 5, 54). Vastaavasti neliyhteyden yksi ulottuvuus ovat kuolevaiset. Ihmisten sijoittuminen tällä tavoin vain yhdeksi merkitysulottuvuudeksi muiden rinnalle tuo korostuneimmalla tavalla esille sen etäisyyden, jonka Heidegger ottaa subjektikeskeisestä ajattelusta

¹³⁹ Johnson (2014) kyseenalaistaa useat aikaisemmat tulkinnat taideluentojen maakäsitteestä. Hän esittää maan sinä olevan paljastumiselle immanenttina momenttina, joka rajaa tämän olevan ääriivoihinsa keskeyttämällä sen paljastumisen (ibid., 232). Toisin sanoen maa on ääriivojen tuomista paljastumiseen. Tämän mielenkiintoisen tulkinnan ansiona on, että se selittää Heideggerin (muuten kenties hämäräksi jäävän) viittauksen ”rajaamisen virtaan” (*Strom des Ausgrenzens*) (GA 5, 33). Sen olennainen puute on kuitenkin kyvyttömyys selittää maailman ja maan välistä kiistaa juuri *kiistana*, jossa kyse ei ole pelkästä keskeyttävästä rajaamisesta vaan jatkuvasta jännitteestä, joka juuri jännitteenä tekee taideteoksesta totuuden tapahtumisen. Sitä, mitä Heidegger (ibid., 51) kutsuu taideteoksen hahmoksi (*Gestalt*), voidaan ajatella ikään kuin sinä kaarena, jonka historiallis-kulttuuriset mahdollisuudet piirtävät maan suomissa rajoissa – ja siten aina jännitteisesti eikä pelkkänä keskeytyksenä. Lisäksi ”ääriivoihin rajaaminen” ei onnistu selittämään maan osuutta historiallisuudessa: vrt. GA 5 (63) ja luvut 4.7.2 ja 4.7.3.

¹⁴⁰ ”Das Wort durchmißt als der sinnliche Sinn die Weite des Spielraums zwischen Erde und Himmel.” Käännän sanan *Spielraum* *liikkumavaran* tai *pelivaran* sijaan kirjaimellisesti *pelitilaksi* korostaakseni, että kyse on siitä aika-tilasta, jossa maa ja taivas neliyhteyden pelipeliin kuuluvina peilaavat toisiaan. Käännös *merkitys* on sikäli harhaanjohtava, että sanan *Sinn* etymologia palaa matkustamiseen ja suuntautumiseen (*sinnan*) (GA 12, 49). Tämä ajatus suunnasta on luonteva juuri maan ja taivaan yhteydessä: sana kulkee läpi maan ja taivaan välisen laajuuden eli ”suuntautuu ylöspäin”.

(Schürmann 1987, 211). Ihminen ei siis ole perusta olemisen toteutumiselle vaan osallistuu siihen ja vasta näin tulee omaan olemiseensa (Malpas 2006, 232, 239).¹⁴¹

Ihmiset ovat *kuolevaisia* siitä syystä, että kuolema on ”lipas”, johon kätkeytyy ”ei mikään” (*Nichts*). Näin kuolevaisuus mahdollistaa suhteen olemiseen itseensä. (GA 7, 180.) Tämä tarkoittaa, että kuoleman kautta ihmisellä on kosketus olemiseen juuri ”ei”:nä kaikelle olevalle eli erona olevaan (GA 65, 282–283). Toisin sanoen kuoleman puhdas mahdollisuusluonne erottaa sen täysin kaikesta olevasta ja antaa ihmisen siten omaksua olemisen luonteen juuri ”nihiloimisena” (*nichten*) eli läsnäolon mahdollistavana erillisyytenä. Toisaalta kuolevaisuus auttaa myös ymmärtämään kaiken haurauden, rajallisuuden ja partikulaarisuuden (Malpas 2006, 272).

Taideteosluennoissaan Heidegger puhuu myös jumalten läsnäolosta teoksessa (GA 5, 27, 29, 61).¹⁴² Jumalalliset ovat neliyhteyden ulottuvuuksista kaikkein arvoituksellisin. Backman (2009, 474, 545) kuvaa tätä ulottuvuutta perimmäisiksi tarkoituksiksi, päämääriksi, ihanteiksi ja velvollisuuksiksi. Tätä tukee Heideggerin Hölderlin-tulkinnassa korostuva ajatus jumalasta mittana (*Maß*), jolla ihminen mittaa asumistaan maan ja taivaan välissä (GA 7, 200–201). Youngin (2002, 33) mukaan jumalalliset ovat esimerkiksi, karismaattisia hahmoja, jotka takaavat aidon yhteisöllisyyden. Malpas (2006, 274–275) esittää, että jumalalliset määrittävät ja ”virittävät” olemisen toteutumista kokonaisuudessaan; ne ovat maailmoimisen tuloa maailmaan.

Esitän kuitenkin, että jumalallisuus on ennen kaikkea se ulottuvuus, jossa ajattelu ja oleminen olemishistoriallisesti ja kohtalokkaasti kohtaavat. Ei ole sattumaa, että Heidegger kuvaa sekä jumaluutta että olemisen täyden moniulotteisuuden (tässä: *Ereignis*) (mahdollista) ilmenemistä laitteiston hallitsemalla aikakaudella samoin käsittein: salama tai välähdyksenä, joka on samalla katse (*Blick*).¹⁴³ Tästä huolimatta se ”viimeinen

¹⁴¹ Ylempänä (ks. s. 69–70) suosin neliyhteyden luonnehtimisessa termiä *Be-wegung* erityisesti siksi, että sen avulla Heidegger ilmaisee ajattelun ja olemisen suhteen kenties kaikkein selkeimmin ja tarkimmin. Tämä suhde on kuulumista neliyhteyteen nimenomaan siten, että kuolevaisina olemme yhdellä neliyhteyden aukaisemista teistä. Kuten Heidegger ilmaisee monimerkityksisellä sanalla *be-langen*, neliyhteys haastaen kutsuu meidät (*belangen*) ja yltää meihin (*langen*) olemalla meille merkityksellinen (*von Belang*). Tie on se, mikä mahdollistaa pääsyn sinne, mihin meidät on tällä tavalla kutsuttu. (GA 12, 186, 203.) Toisin sanoen ajattelun ja olemisen suhde on kuolevaisten yltämistä ja ulottumista maan, taivaan ja jumalallisten ulottuvuuksiin.

¹⁴² Vaikka taideluennot yleensä samastetaan maan ja maailman kiistaan, ne mainitsevat neliyhteyden kaikki ulottuvuudet. Ne eivät kuitenkaan eksplisiittisesti tematisoi näiden ulottuvuuksien välistä peilipeiliä; huomautettakoon silti, että Heidegger toistamiseen kuvaa maailman ja maan kiistaa neliyhteyden jännitteisyyttä luonnehtivalla, hölderliniläisellä termillä *Innigkeit* (GA 5, 35–36, 51). Taideluennot myös ennakoivat maailman ja olion eroa (eli postmetafysisistä ontologista eroa) käsittelemällä totuuden asettumista teokseen (ibid., 48–49, 73; vrt. myöhemmät muotoilut: GA 11, 71 ja GA 12, 22–27).

¹⁴³ Ks. GA 39 (242), GA 4 (161), GA 7 (281) ja GA 79 (73–75).

jumala”, josta Heidegger teoksessaan *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* puhuu, ei ole olemisen moniulotteisuus itse vaan tarvitsee tätä (GA 65, 409). Jumalallisuus ei siis ole vain toinen nimi maailmoimiselle vaan se ”kanava” tai sellainen hahmo, jonka kautta maailmoiminen ylenpalttisessa mahdissaan puhuttelee ajattelua ja siten aukaisee uuden vaiheen olemisen historiassa. Jumalallinen ulottuvuus on Heideggerin tietoisuutta siitä, että olemishistorian eri vaiheet ovat aina samalla myös jonkinlaisten jumalhahmojen läsnä- tai poissaoloa: kreikkalaiset jumalat olemishistorian alussa; kristinusko keski-ajalla; uudella ajalla jumalten etääntyminen, joka kulminoituu Nietzschen toteamukseen jumalan kuolemasta.

Siten metafysiikan ylittäminen edellyttää viimeistä jumalaa (Trawny 2000, 215). Näin voidaan ymmärtää Heideggerin tunnettu toteamus, että ”vain Jumala voi meidät pelastaa” (GA 16, 671). Tämä toteamus heijastaa samalla yhtä olennaista piirrettä jumalallisten ulottuvuudessa: ihmisen tai kulloisenkin olemishistoriallisen vaiheen kyvyttömyyttä tuottaa muutosta itsestään käsin. Kuten Trawny (2000, 219) toteaa, jumalaa tarvitaan, koska ratkaisevan muutoksen on tultava laitteiston ”ulkopuolelta”. Viimeinen jumala on myös ymmärrettävä aina suhteessa Hölderlinin ”tulevaan jumalaan” (*kommende Gott*) (ibid., 201, 214). Sekä jumalallinen ulottuvuus että ylipäättään koko neliyhteyden tematiikka onkin jatkuvaa dialogia Heideggerin ajattelun ja Hölderlinin runouden välillä. Siten esimerkiksi Heideggerin luonnehdinta jumalallisista vihjeistä (*Winken*) antavina tulee suoraan Hölderliniltä; Hölderlinin runous itse on tällaisten vihjeiden vastaanottamista ja tuomista kieleen (GA 39, 32; GA 7, 151). Heidegger kuitenkin mainitsee sekä vihjeitä antavat jumalalliset että varsinaisen Jumalan (idem). Siten voidaan ajatella, että Hölderlinin runot vihjeiden vastaanottamisena valmistelevat ja ennakoivat viimeisen jumalan salamaa eli siirtymää postmetafysiikkaan.

4.5 Eläimet olioina

Myös eläimet ovat neliyhteytenä maailmoivia olioita. ”Olioita ovat, kulloisessakin to-
vissa omalla tavallaan olioiden, haikara ja kauris, hevonen ja härkä.” (GA 7, 184.)¹⁴⁴
”Oikeudenmukaisessa” jaossa siis myös eläimille jaetaan osansa moniulotteisesta kontekstuaalisuudesta. Vastaavasti laitteistossa myös eläinten osa on tulla koetuiksi pelkää-
tään vaatimisen ja hyödyntämisen kohteina. Laitteiston hallitsemassa todellisuudessa

¹⁴⁴ ”Dinge sind, je weilig in ihrer Weise dingend, Reiher und Reh, Pferd und Stier.”

ihminen uhkaa ”kaapata voimien muodossa luonnon kätketyn vallitsemisen”¹⁴⁵ (GA 5, 372). Tämä ”luonnon kätketty vallitseminen” viittaa neljästä ulottuvuudesta juuri maahan. Luonnon kiihtyvässä tuhoamisessa maa vaikenee, koska sille ei suoda olemisen totuutta – jonka avoimuudessa (*Offene*) maa on maa juuri sulkeutumalla (GA 65, 277–278). Osana luontoa eläimillä on erityisen läheinen yhteys tähän maahan: maa ”vaalii vettä ja kiveä, kasveja ja eläimiä”¹⁴⁶ (GA 7, 179).

Suhteessa maan sulkeutumiseen ja kätkeytymiseen Heideggerin lyhyt luonnehdinta eläimistä esseessä *Aletheia* (*Heraklit, Fragment 16*) saa erityisen merkityksen:

Eläimen esiin-nousu avoimeen pysyy itsessään suljettuna ja sidottuna tavalla, joka on samalla oudoksuttava ja vangitseva. [...] *Koska* eläin ei puhu, *kätkeytyneisyydestä paljastumisella, kätkeytyneisyydellä sekä niiden ykseydellä on eläinten tapauksessa hyvin toisenlainen tapa olla läsnä elämänä* [*Lebe-Wesen*]. (GA 7, 281–282. Kursiivit lisätty.)¹⁴⁷

Jo tässä muotoilussa juuri eläin saa erityisen roolin, sillä Heidegger perustaa eläimen kätkeytyneisyyden sen puhumattomuuteen. Puhumattomuutta voidaan pitää eläinten erityispiirteenä, juuri niihin kohdistettuna puhumisen odotuksen turhautumisena (jota esimerkiksi saduissa ja mytologioissa kompensoidaan). Puhumaton eläin tuo siis paljastumisen ja kätkeytymisen erityiseen jännitteisyyteensä. Siinä missä kivi lepää mykässä, pääsemättömässä raskaudessaan, eläin ei pelkästään ole läsnä kulttuurisilta merkityksiltä vetäytyvässä materiaalisuudessaan vaan tuo näiden merkitysten epäämisen omalaatuisella tavallaan esille. Tämän voidaan katsoa vastaavan sitä tapaa, jolla eläin tarjoaa meille osittaisen pääsyn (*Versetzen*), joka samalla estää kanssa-olemisen.¹⁴⁸

Heideggerin entomologia on toki pyrkimys käsitteellistää eläimen kokemusmaailma tästä kätkeytyneisyydestä huolimatta. Näin vuosien 1929–1930 luennot tarjoavat selityksen eläimen kätkeytyneisyydelle: estonpoistajien piirissä pyörien ja siten olemiselta sulkeutuneena eläin ilmenee olemisen esiintulossa (ζῆν, φύσις) juuri sinä, mikä ei jaa tätä esiintuloa kanssamme. Siksi esimerkiksi Houillon (1995, 145–148) yhdistää maan juuri eläimen tapaan olla sekä avoin estonpoistajille että kuitenkin maailmasta köyhä. Agamben (2004) puolestaan esittää, että maa edustaa eläimen köyhyyttä ihmisen omak-

¹⁴⁵ “[...] das verborgene Walten der Natur in der Form der Kräften an sich zu reißen”

¹⁴⁶ “[...] hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier.”

¹⁴⁷ ”Das Aufgehen des Tieres zum Freien bleibt auf eine zugleich befremdende und bestrickende Weise in sich verschlossen und gebunden. [...] Weil das Tier nicht spricht, haben Sichentbergen und Sichverbergen samt ihrer Einheit bei den Tieren ein ganz anderes Lebe-Wesen.” Käännän sanan *Lebe-Wesen* muodolla ”olla läsnä”, sillä sen on luontevinta tulkita korostavan eläimen läsnäolon verbimäistä luonnetta – ja siten olemisen toteutumista esiintulona (φύσις).

¹⁴⁸ Ks. s. 4–5.

sumana. Siinä missä eläin on pelkästään sulkeutunut olemiselta, Dasein pystyy syvässä pitkästyneisyydessä omaksumaan tämän sulkeutuneisuuden *sulkeutuneisuutena* eli avautumaan sulkeutuneisuudelle (ibid., 68). Näin olemisen toteutumiseen kuuluva kätkeytyneisyyden ja kätkeytymättömyyden yhteispeli on lopulta ihmiselle immanentti kiista Daseinin ja eläimen välillä (ibid., 69).¹⁴⁹

Tähän kohtaan voidaan piirtää raja sille, miten pelkästään Heideggerin omista lähtökohdista voidaan ymmärtää eläimen kohtaaminen: eläin kätkeytyy meiltä, mutta vain oman sulkeutuneisuutensa ja köyhyytensä vuoksi. Edellisessä luvussa pyrin kuitenkin kyseenalaistamaan tämän eläimen sulkeutuneisuuden esittämällä jotkut eläimet osallisina erosta. Tästä näkökulmasta myös eläinten kohtaaminen voidaan ymmärtää toisin. Kuten esitin luvussa 2.6, estonpoistajan välittömyydessä eläin ei pysty edes suuntautumaan meihin, saati sitten aidosti katsomaan meitä. Vastaavasti eläinten ulottuminen mahdollisuuksiin ja oman elämän hallinta avaavat mahdollisuuden myös sille, että eläimet suuntautuvat meihin. Näin voidaan edelleen avata mahdollisuus Derridan kuvaamalle kohtaamiselle, jossa kissan puhutteleva katse ulottuu ihmisen alastomuuden poikki. Jos tällainen katse olisi murtautunut Heideggerin ajatteluun, mitä se tarkoittaisi?

4.6 Eläinten ylijäämä

Derrida (1999, 262) toteaa kissansa katseen kumpuavan syvimmästä toiseudesta, katseenä ”jonka pohja pysyy pohjattomana, joka on samalla kertaa kenties viaton ja julma, kenties herkkä ja tunteeton, hyvä ja paha, ei tulkittavissa, luettavissa eikä ratkaistavissa, kuilumainen ja salainen”.¹⁵⁰ Samalla kissa on kuitenkin myös ”kestämättömässä läheisyydessä” (*proximité insoutenable*) (idem). Kyseinen katse on siis levottomuutta herättävää rajankäyntiä. Sikäli kuin maan olennaisimpana merkityksenä on kätkeytymisen ja sulkeutumisen tuoma jännite paljastuneisuuteen, Derridan kuvaama katse vie tämän

¹⁴⁹ Kahdessa edellisessä luvussa esittämäni analyysi on tuntemani tutkimuskirjallisuuden teksteistä kaikkein lähimpänä Agambenia, sikäli kuin hän korostaa nimenomaan eläimen ja Daseinin päällekkäisyyttä. Analyysissani ero joidenkin eläinten ja ihmisen välillä kuitenkin siirtyy eroksi epäominaisen ja ominaisen olemistavan välillä: sekä ihmisellä että joillakin eläimillä on pääsy läsnäolon implisiittiseen taustakontekstiin, mutta vain ominainen Dasein pystyy omaksumaan tämän kontekstin sellaisenaan. Tässä olen puolestani lähimpänä Baileyn (2011a) näkemyksiä.

¹⁵⁰ “[...] dont le fond reste sans fond, à la fois innocent et cruel peut-être, peut-être sensible et impassible, bon et méchant, ininterprétable, illisible, indécidable, abyssal et secret [...]”. Mainittakoon, että Derridaa kommentoidessaan Žižek (2012, 234, 237) kuvaa hyvin toisenlaista tilannetta: sentrifugissa runnellun kissan surullista, hämmentynyttä katsetta, jonka Žižek esittää näkevän hirviömäisen ihmisen – ihmisen joka on omaksunut kissan symboliseen järjestelmään, nimennyt sen ja näin myös alistanut sen laboratoriokeeseen.

jännitteen äärimmilleen. Eläimet kohdistavat pääsemättömyytensä suoraan meihin, osoittavat sen meille, työntyvät äärimmäisen lähelle vain pysyäkseen etäällä.

Neliyhteyden peilipelin yhteydessä korostui, että Heideggerin ajattelun keskeisimpiä piirteitä on eron jännitteisyys. Suurin erilaisuus ei ole pelkkää erillisyyttä vaan nimenomaan yhteenkuuluvaa erillisyyttä, joka keskinäisen siteen ansiosta erottaa äärimmilleen. Juuri tällaista erottamattomuutta erossa on rajankäynti eläinten katseessa. Katsoamalla meitä eläimet ilmenevät olemisen aukeassa samanlaisena kuin me – muistuttaen omasta tavastamme katsoa – ja vain tässä limittymisessä ne pääsevät samalla suurimpaan erilaisuuteensa. Tätä kautta myös tämä ja edellinen luku kytkeytyvät toisiinsa: vain tuomalla eläimet lähelle ja omaan olemiseemme limittyneiksi voidaan tunnustaa niiden suurin toiseus. Yhteenkuuluvuuden korostaminen virittää sen suurimman jännitteen, jonka ansiosta eläimet kätkeytyvät syvemmälle maan uumeniin kuin muun luonnon sulkeutuva materiaalisuus. Tämä ei kuitenkaan jää pelkäksi väitteeksi, vaan sille voidaan antaa tarkempi luonnehdinta, joka piilee maan käsitteessä itsessään.

Capobiancon (2014, 63–64) ja Malpasin (2006, 193) huomioihin tukeutuen kätkeytyneisyys voidaan nähdä niiden vaihtoehtoisten paljastumisen tapojen ylijäämänä, jotka olemisen tilannesidonnaisessa ja siten aina rajallisessa toteutumisessa sulkeutuvat pois. Tämä kätkeytyneisyys puolestaan kuuluu maahan. Young (2002, 9) toteaa tämän kaikkien selvimmin:

[T]odellisuudella on määrittämättömän laaja määrä aspekteja, ‘paljous’ (*Vollzähligkeit*) [...] joka paljastuisi meille, jos olisimme muissa transsendentaalisissa horisonteissa kuin siinä, jossa olemme – horisonteissa, joissa emme voi olla ja joita emme voi edes kuvitella. Siten totuus on kätkeytymistä[...]. ‘Taideteoksen alkuperässä’ Heidegger kutsuu tätä ‘aluetta’ [...] ‘maaksi’ (*Erde*).¹⁵¹

Omaksun sanan *ylijäämä* tähän merkitykseen viittaavaksi termiksi, joka tarkoittaa pois sulkeutuvia paljastamisen tapoja ylipäättään. Sikäli kuin ajatellaan nimenomaan eläinten kätkeytyneisyyttä ja sikäli kuin sitä ajatellaan uudelleen mahdollisuuksiin ulottumisen kautta, maassa on luontevaa nähdä myös eläinten vaihtoehtoisia tapoja paljastaa jokin jonakin. Viitaan jatkossa tähän merkitykseen termillä *eläinten ylijäämä*. Maan ulottu-

¹⁵¹ “[R]eality possesses an indefinitely large number of aspects, a ‘plenitude’ (*Vollzähligkeit*) [...] which would be disclosed to us were we to inhabit transcendental horizons other than the one we do, horizons which, however, we can neither inhabit nor even conceive. Truth, then, is concealment[...]. In ‘The Origin of the Work of Art’ Heidegger calls this ‘region’ [...] ‘earth’ (*Erde*).”

vuudessa eläimet vastustavat kuolevaisten kulttuuris-historiallista merkitysmaailmaa (taivasta) eläinten ylijäämänä, jota emme pysty ottamaan haltuun.

Maahan voi siis kätkeytyä sellainen funktionaalinen ja omakohtainen merkityksellisyys, joka merkityksellisyydestämme jää yli. Esimerkiksi Ruonakoski (2011, 168–170) korostaakin vieraslajisten eläinten kykyä laajentaa omaa kokemusmaailmaamme.¹⁵² Näin voidaan antaa enemmän oikeutta sille rikkaudelle, johon myös Heidegger viittaa: ”[E]lämä on alue, jolla on sellainen avoimuuden rikkaus, jota inhimillinen maailma ei kenties lainkaan tunne.” (GBM, 371–372.)¹⁵³ Tämä viittaus ja Heideggerin ylempänä¹⁵⁴ mainittu luonnehdinta eläimen kätkeytymisestä antavat perusteen puhua eläinten vaihtoehtoisista kokemustavoista jo hänen entomologiansa rajoissa. Koska tarkoitan eläinten ylijäämällä kuitenkin nimenomaan jonkin paljastamista jonakin, se tuo Heideggerin ajatteluun vieraan aineksen. Näin edelleen vahvistuu yhteys edelliseen lukuun: eläimet voivat kaikkein korostuneimmin katsoa meitä juuri silloin, kun niillä on oma osallisuutensa mahdollisuuksiin, jotka ne maan syvyyksiin kätkevät. Eläinten ylijäämän yhdistäminen maahan edellyttää kuitenkin maan koko merkityskentän kartoittamista, mihin syvennyn seuraavaksi.

4.7 Maan pimeydestä

4.7.1 Heittorata

Analysoidessaan maan käsitettä Heideggerin taideluennoissa Haar (1987, 200) toteaa:

Suhde olemisen totuuden tai paljastumisen [...] ja maan välillä tuo esiin silmiinpistävän analogian [...] projektin (*Entwurf*) [...] ja heitteisyyden (*Geworfenheit*) tai faktisuuden välillä. Maa on kuitenkin ei-passiivista ja ei-yksilöllistä mutta voimakkaasti mahdollistavaa faktisuutta.¹⁵⁵

¹⁵² Ruonakoski ei toki tematisoi tätä heideggerilaisessa viitekehyksessä. Silti Ruonakosken kuvaus esimerkiksi puusta paikkana, ”johon *voi* tehdä pesän [kursivointi lisätty]”, voidaan tulkita projisoitujen mahdollisuuksien kautta (ks. luku 3.3). Ruonakosken kuvaamat mahdollisuudet edustaisivat kuitenkin taivasta: mahdollisuuksia, jotka opimme eläimiltä ja siten omaksumme osaksi omaa ymmärrystämme. *Maa* edustaa tällöin niitä mahdollisuuksia tai omakohtaisia kokemustapoja, joiden ilmenemisen eläinten kokemusmaailmassa voimme olettaa mutta joita pystymme hädin tuskin kuvittelemaankaan.

¹⁵³ ”Vielmehr ist das Leben ein Bereich, der einen Reichtum des Offenseins hat, wie ihm vielleicht die menschliche Welt gar nicht kennt.”

¹⁵⁴ Ks. s. 74.

¹⁵⁵ “La relation entre la vérité ou le décèlement de l’être, [...] et la terre présente une analogie frappante avec la relation [...] entre le projet (*Entwurf*) [...] et l’être-jeté (*Geworfenheit*) ou la facticité. Cependant la terre est une facticité non passive, non individuelle, mais puissamment possible.”

Rinnastus ei ole yllättävä, kun otetaan huomioon, että Heideggerin 1920-luvun ajattelun keskiössä on mahdollisuuksien ja faktisuuden eli tulevaisuuden ja olleisuuden yhteispeili. Siksi ei ole suuri tulkinnallinen hyppäys olettaa, että tämä yhteispeli ainakin jossakin muodossa siirtyy vuosien 1935–1936 taideluentojen kiistaan maailman ja maan välillä – ja siten edelleen maan ja taivaan jännitteeseen neliyhteydessä. Tämän osoittaminen vaatii kuitenkin tarkempaa perehtymistä maan, heitteisyyden ja faktisuuden teemoihin. Tällöin käy ilmi, että maan ulottuvuus kattaa useita keskenään päällekkäisiä merkityksiä, joista yllä esittelin jo kaksi: ylijäämän ja eläinten ylijäämän. Näiden merkitysten erojen ja päällekkäisyyksien käsittelyä varten viitataan niistä kuhunkin omalla termillään; liite 1 selventää näitä termejä ja niiden suhteita.

Maan ja maailman yhteys heitteisyyteen ja projektioon korostuu erityisesti Heideggerin todetessa taideteoksen totuuden yhteydessä, että ”avoimen avaaminen ja olevan aukea tapahtuvat vain siten, että *heitteisyydessä* saapuva avoimuus tulee *projisoiduksi*” (GA 5, 59; kursiivit lisätty).¹⁵⁶ Vuoden 1934–1935 Hölderlin-luennoissaan (GA 39)¹⁵⁷ Heidegger esittää olennaisen ja havainnollistavan kuvauksen heitteisyyden ja projektion suhteesta:

Olemisemme on sellaista, johon meidät [...] on heitetty, ilman että tuntisimme heittorataa [*Wurfbahn*] ja ilman että enimmäkseen ja etupäässä omaksuisimme tämän heitteisyyden olemassaolomme[.] Mutta tavalla tai toisella meidän täytyy vastata tästä olemisesta, jolle meidät on luovutettu. Tämä tarkoittaa: [o]lemisemme ei ole vain *heitteisyyttä*; se on samalla *projektiota*, jossa heitteisyyden heittorata tavalla tai toisella avautuu lähetyksenä ja tehtävänä, tai sulkeutuu ja rappioituu. (GA 39, 175; kursiivit alkuperäisessä.)¹⁵⁸

Toisin sanoen meidät on heitetty maailmaan, ja tällä heittämisellä on oma liikeratansa. Tämä liikerata suuntautuu tulevaisuuteen: se on olemassaolomme kehkeytymistä mahdollisuuksiin – ja aina myös hallitsemattomaan suuntaan. Projektio on tämän liikeradan toteutumista siten, että osallistumme olemassaolomme heitteiseen kehkeytymiseen tekemällä maailmasta merkityksellistä. Heittäminen (*werfen*) yhdistääkin Heideggerin alkuperäistermit *Ge-worfen-heit* ja *Ent-wurf*. Koska projektio kuuluu heitteisyyteen, ei

¹⁵⁶ “[...] geschieht die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden nur, indem die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird.”

¹⁵⁷ Viitataan jatkossa ilmauksella ”Hölderlin-luennot” aina näihin vuoden 1934–1935 luentoisiin hymneistä *Germanien* ja *Der Rhein* – erotuksena Heideggerin lukuisista muista Hölderlin-tulkinnoista.

¹⁵⁸ ”Unser Sein ist solches, darein wir[...] geworfen sind, ohne die Wurfbahn zu kennen und ohne daß wir zumeist und zunächst diese Geworfenheit eigens in unser Dasein übernehmen[.] Aber so oder so müssen wir das Sein, dem wir überantwortet sind, verantworten. Das sagt: Unser Sein ist nicht nur *Geworfenheit*, es ist zugleich *Entwurf*, in dem sich so oder so die Wurfbahn der Geworfenheit als Sendung und Auftrag eröffnet oder verschließt und sich verunstaltet.”

ole yllättävää, että Heidegger muistiinpanoissaan antaa heitteisyydelle etusijan (GA 73.2, 1292). Voimme kuitenkin suuntautua tulevaisuuteen kahdella tavalla: voimme omaksua tai jättää omaksumatta projektion nimenomaan *heitteisenä* projektiona. Ensimmäisessä tapauksessa projisoimamme mahdollisuudet avautuvat meille heittorataan kuuluvina ja siten ”lähetyksenä”. Tällöin me *palaamme* mahdollisuuksista omaksumaan heittoradan itsensä.

4.7.2 Historiallinen kätkö

Heittorata on aina historiallinen: meidät heittää kohti tulevaa edellisiltä sukupolvilta peritty historiallinen tilanne. Tästä syystä heitteisyyden ajallinen ekstaasi *Olemisessa ja ajassa* on olleisuus (*Gewesenheit*). Historiallinen tilanne ei kuitenkaan koskaan ehdy kulloiseenkin projektiin vaan sisältää aina pois suljettuja mahdollisuuksia. Jos paluussa omaksumme projektion osana heittorataa, tällöin tunnustamme myös nämä kätkeytyvät mahdollisuudet juuri kätkeytyinä. Samalla tämä historiallinen perusta kantaa meitä: vain sen ansiosta, siihen juurtuneena ja siitä ammentaen voimme luoda tulevaisuuteen suuntautuvaa kulttuuriamme. Nimenomaan näin Heidegger taideluennoissaan kuvaa *maata* – vahvistaen samalla yhteyden maan ja heitteisyyden välillä:

Totuudellisesti runoileva [*dichtende*] *projektio* on sen avaamista, johon Dasein historiallisena on *jo* [*schon*] *heitetty*. *Tämä on maa* ja historiallisle kansalle sen [oma] maa – sulkeutuva perusta, jolla tämä kansa lepää kaiken sen ohella, jota tämä kansa, itselleen kätkeytyneenä, jo on. (GA 5, 63; kursiiivit lisätty.)¹⁵⁹

Maa osoittautuu näin mahdollisuuksia kätkeväksi perustaksi, josta projektiossa ammenamme. Niinpä Heidegger kutsuu maata sekä kätkeväksi että suojaavaksi (*Bergende*) (GA 5, 35; ks. myös Luoto 2002, 175). Maan varjeleminen tarkoittaa tällöin mahdollisuuksien kätkemistä ja turvaamista maan uumeniin. Kutsun tätä maan merkitystä termillä *historiallinen kätkö*. Historiallinen kätkö on ylijäämän alalaji: kätkeytyviä mahdollisuuksia, jotka kussakin projektiossa jäävät yli. Näin maailman ja maan kiista osoittaa myös aidon historiallisuuden: rajallisuudestaan tietoisien elämisen kulttuuristen merkitysten keskellä ja historiallista kätköä vaalien.

¹⁵⁹ ”Der wahrhaft dichtende Entwurf ist die Eröffnung von Jenem, worein das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist. Dies ist die Erde und für ein geschichtliches Volk seine Erde, der sich verschließende Grund, dem es aufrucht mit all dem, was es, sich selbst noch verborgen, schon ist.”

Ylempänä¹⁶⁰ kuitenkin kuvasin maata myös kulttuurista merkitysmaailmaamme vastustavaksi ja siten sulkeutuvaksi ”tässä ja nyt” -partikulaarisuudeksi, jota taideteoksessa edustavat esimerkiksi väri ja ääni. Kutsun tätä maan merkitystä termillä *läpipääsemätön partikulaarisuus*. On korostettava läpipääsemättömän partikulaarisuuden ja historiallisen kätkön yhteenkuuluvuutta: projektion avaamien mahdollisuuksien ylijäämä sulkeutuu runon loppusointuihin, öljyväreihin tai marmorin raskauteen nimenomaan sitä varten, että tulevat tulkinnat voisivat jälleen ammentaa ja avata uusia merkityksiä taideteoksesta. Näin maa säilyttää taideteoksen arvoitusta.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kokisimme teoksen vain jonkinlaisena resurssina tai välineenä tuleville kokemustavoille: koska maa kätkeytyy ja sulkeutuu, meillä ei ole mitään pääsyä tuleviin tulkintoihin, ja koemme teoksessa myös juuri tämän saavuttamattomuuden voiman. Haar (1987, 124) painottaakin, että vaikka maa on ikään kuin suotuisampi yhdelle maailmalle kuin toiselle, sitä ei kuitenkaan voida ajatella minään jo olemassa olevien muotojen varastona. Historiallinen kätkö ei siis etukäteen ”säilö” *tiettyjä* tai *valmiita* projektioita vaan pelkästään *mahdollisuuden* projektioon ylipäättään. Ylijäämä on nimenomaan *kätkeytyvä* ylijäämä, jonka mahdollisuudet saavat määrätyn muodon vasta tulevassa projektiossa.

4.7.3 Äiti maan ajallisuus

Yllä olevan tulkinnan valossa taideteos on nimenomaan *tradition tapahtumista*: mahdollisuuksien välittymistä historiallisessa ajassa. Taideteoksen totuus heitetään tulevia teoksen vaalijoita kohti (*zuwerfen*) (GA 5, 63). Tämä ei kuitenkaan tarkoita (vain) tyyntä jatkuvuutta vaan myös murtumia: historiallisen tehtävänsä mittainen teos alustaa (*fängt an*)¹⁶¹ historian jälleen tai ensimmäistä kertaa (ibid., 65). Tällainen teos myös edeltä käsin hyppää (lähimmän) tulevaisuuden yli (ibid., 64). Tässä kätkeytymisellä on olennainen rooli: Se, mikä projektiossa heitetään kohti teoksen tulevia vaalijoita, on histori-

¹⁶⁰ Ks. s. 70.

¹⁶¹ *Anfang* tulee selvästi erottaa pelkästä alusta (*Beginn*); *Anfang* on alkuperä tai alkulähde, joka vasta lopussa tulee täysin esille (GA 39, 3). Suomeksi eron tekeminen on vaikeaa; olen tyytynyt puutteelliseen erotteluun toisaalta *alustan* ja *alustamisen* ja toisaalta *alun* välillä. Käännökselläni pyrin luomaan mielikuvan siitä tavasta, jolla olemisen toteutuminen on kätkeytyvä pohjataso (ja siten ”alusta”) olemishistorialle. Hyviä (ja osuvampia) englanninkielisiä käännöksiä ovat *inception* ja *onset* (Schürmann 1987, 121, 123; Backman 2009, 658). Ajatusta ”pohjatasosta” voidaan kuitenkin pitää metafyyssisenä ja siksi harhaanjohtavana. On silti huomattava, että kuvatessaan myöhäisessä seminaarissa destruktiota Heidegger puhuu olemisen mieltä peittävien, toistensa päälle kasautuneiden rakenteiden pois-rakentamisesta (*abbauen*) (GA 15, 337). Ajateltakoon alustaa ja alustamista silti enemmänkin tapahtumaluonteisena taustana kuin jyrkänä perustana.

allisen Daseinin *kätkeyty* kutsumus. Maan perustan päällä lepää se, mitä kansa *itselleen kätkeytyneenä jo on*. (Ibid., 63–64.)

Hölderlin-luennoissaan Heidegger korostaa, että tuomme olleisuuden *eteemme* ja että ”jo olleiden varjot” (tässä tapauksessa jumalat) tulevat meitä kohti ja ovat siten *tulevaisuudellisia* (GA 39, 108). Tämä on yksi Heideggerin ajallisuuskäsitysten olennaisimmista oivalluksista: olleisuus saapuu tulevaisuudesta. Yhdistämällä kaikki nämä huomiot voidaan hahmottaa tarkempi kuva taideteoksen ajallisuudesta: kun aikaisemman (”olleen”) taideteoksen totuus avautuu nykytilanteessa, otamme projektiossa vastaan niitä mahdollisuuksia, jotka taideteos – ne maahan kätkemällä – on jo etukäteen heittänyt eteemme. Näin historiallinen heittorata avautuu projektioksi – joka omaksuu heitteisyytensä ja historiallisuutensa vain sulkemalla heittoradan jälleen maaksi.

Hölderlin-luennot kuvaavat tätä historiallista prosessia Rein-joelle omistetun hymnin avulla. Tässä joessa toteutuu jo neliulotteinen oleminen: syntymä, valonsäde, ahdinko (*Not*)¹⁶² ja kasvatus tai kuri (*Zucht*) sekä näiden välinen, ylempänä mainitsemani¹⁶³ jännitteisyys: *Feind-seligkeit* (GA 39, 245). Backman (2009, 476) ja Niku (2009, 181) esittävät, että suhteessa neliyhteyteen syntymä vastaa maata, valonsäde jumalia, ahdinko kuolevaisia ja kasvatus taivasta.¹⁶⁴ Syntymän yhteys maahan onkin ilmeinen: syntymä on äiti maa, kohdun tai sylin (*Schoß*) suljettu pimeys (GA 39, 242). Yhdessä äiti maa ja jumalallinen valonsäde muodostavat Reinin alkulähteen (*Ursprung*), joka alustana (*Anfang*) jo edeltä käsin virtaa tai loikkaa tulevan yli (*überspringen*) (ibid., 241, 244). Kasvatus sen sijaan hillitsee ja sitoo tätä alkulähteen (maan ja jumalan) virtaavaa voimaa. Juuri alkulähde itse kuitenkin synnyttää tämän sitomisen. (Ibid., 264, 266.)

Näiden luentojen tarkoituksena on herättää kuulijat Hölderlinin runouden ainutlaatuihin historialliseen merkitykseen. Niinpä kuvauksella ”yli-virtaavasta alkulähteestä”, joka itse sitoo itseään ja näin synnyttää Reiniin jännitteisen kiistan, on ilmeistä päällekkäisyyttä taideteoksen ajallisuuden kanssa. Aidosti historiallisessa taideteoksessa äiti maan heittorata virtaa alkulähteenä tulevien sukupolvien edelle antaakseen näiden siten ottaa projektiossa vastaan tulkinnan mahdollisuuksia. Nämä mahdollisuudet tuovat heit-

¹⁶² *Ahdinko* ei pääse lähellekään sanan *Not* monimerkityksisyyttä, joka kattaa pulan, hädän, puutteen, vaivan ja pakon. Parempi käännös olisi englannin *Need*.

¹⁶³ Ks. s. 69.

¹⁶⁴ Kasvatus vapaana muotoon asettamisena vastaa melko suoraan taideluentojen maailman käsitettä. On kuitenkin huomattava, että ahdinko ja kasvatus ovat hyvin lähellä toisiaan, eikä ahdinko siksi ole yksioikoisesti palautettavissa kuolevaisiin. Ahdinko on pakottavaa välttämättömyyttä ja kasvatus vapaata sitomista. Näin ahdinko on ulkoista kasvatusta ja kasvatus sisäistä ahdinkoa. (GA 39, 244–245.) Kenties ahdinko pakottavana voimana kuvaa heittoradan kykyä määrittää ja rajata projektioita.

toradan voimaan sitä sitovia rajoja ja maan pimeyteen merkitysmaailman valoa. Suurin voima säilyy kuitenkin alkulähteellä, kuten Hölderlin (1951, 143) hymnissään kirjoittaa:

Niin kuin aloit [*anfiengst*], niin tulet pysymään,
 Niin paljon kuin vaikuttaakin ahdinko,
 Ja kasvatus, enimpään näet
 Pystyy syntymä,
 Ja valonsäde, joka
 Vastasyntyneen kohtaa.¹⁶⁵

Kasvatuksen (eli maailman tai taivaan) tuoma raja ja muoto ei kuitenkaan sammuta alkulähteen voimaa vaan päinvastoin tuo sen entistä korostuneemmin esille, ja näin kyseessä on aito kiista. Hölderlin-luennoissaan Heidegger esittääkin tästä kiistasta jopa havainnollisempia ja tarkempia kuvauksia kuin taideluennoissa:

[H]illityn, juuri siksi, että se nyt heitetään takaisin itseensä, täytyy tulla tietoiseksi alkuperästään. [...] Siten juuri raja, hillitsemällä, ajaa ei-hillityn esiin, ei vain ylipäättään vaan sinä, mitä on jopa varjeltava ja säilytettävä alustavana [*anfängliche*] ja jatkuvana rajoitettavuuden ehtona. (GA 39, 265–266.)¹⁶⁶

4.7.4 Luonnon keskellä

Maan ja heitteisyyden yhteys vahvistuu entisestään eräässä teoksen *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* kohdassa. Samalla tämä yhteys osoittaa kohti neliyhteyttä, koska myös *Beiträgessä* Heidegger tematisoi jo neliulotteisen olemisen (GA 65, 310). Analysoidessaan *Olemisen ja ajan* ymmärryksen käsitettä Heidegger toteaa: ”Lisäksi ymmärrys projektiona on *heitetty* [projektiio] – tulemista avoimeen (totuuteen) – joka *jo* löytää itsensä avatun *olevan keskellä, juurtuneena maahan*, kohoten maailmaan.” (Ibid., 259; kursiiivit lisätty.)¹⁶⁷ On korostettava, että tässä lainauksessa (aivan kuten taideluennoissakin) maa kytkeytyy sanaan *jo* (*schon*); tällä sanalla tulee alempana olemaan keskeinen rooli. Samalla on huomattava yhteys maan ja ”itsensä olevan keskellä löytämisen” välillä.

¹⁶⁵ “Wie du anfiengst, wirst du bleiben, / So viel auch wirketh die Noth, / Und die Zucht, das meiste nemlich / Vermag die Geburt, / Und der Lichtstral, der / Dem Neugeborenen begegnet.” Elina Vaara kääntää: “alkusi kaltaiseksi olet jäävä, / niin paljon kuin pakko saakin aikaan / ja kasvatus, enimmän / näet syntymä merkitsee / ja ens’ säde myös, / minkä vastasyntynyt kohtaa” (Hölderlin 1945, 127).

¹⁶⁶ “[D]er Gebändigte, gerade weil er jetzt auf sich zurückgeworfen wird, nun erst recht seiner Herkunft inne werden muß. [...] So treibt gerade die Schranke, indem sie bündigt, das Unbändige hervor, nicht nur überhaupt, sondern als jenes, was sogar als anfängliche und ständige Bedingung der Beschränkbarkeit bewahrt und behauptet sein muß.”

¹⁶⁷ ”Außerdem ist das Verstehen als Entwurf ein geworfener, das ins Offene (Wahrheit) Kommen, das sich inmitten des eröffneten Seienden schon findet, gewurzelt in der Erde, aufragend in eine Welt.”

Tämä ”olevan keskellä oleminen” esiintyy myös useissa Heideggerin 1920-luvun luonnehdinnoissa. Esseessä *Vom Wesen des Grundes* sitä vastaa löytyneisyys (*sich befinden*) olevan keskellä: olevan virittämänä, mukaansa tempaamana (*eingenommen*) ja jopa lumoamana tai turruttamana (*benommen*) (GA 9, 166).¹⁶⁸ Koska olevan keskellä oleminen ja löytyneisyys liittyvät toisiinsa, vuosien 1931–1932 luentosarjan mukaan kohtaammekin luonnon nimenomaan löytyneisyydessä. Samassa kontekstissa Heidegger ennakoi maan käsitettä esittämällä, että luonto hallitsemattomana kohoaa siihen, mitä ihminen hallitsee. (GA 34, 237.) Myös luentosarjassa vuodelta 1928 Heidegger tuo hallitsemattomuuden momentin korostuneesti esille: vasta Daseinin mahdollisuudet, transsendenssi ja vapaus avaavat voimattomuuden (*Ohnmacht*) olevan edessä (GA 26, 279). Jos nämä langat kudotaan yhteen, saadaan jälleen yksi maan merkityksistä: itsensä löytäminen hallitsemattoman olevan keskellä. Kutsun tätä termillä *olevan armoilla oleminen*.

Viimeinen maan olennaisista merkityksistä on intuitiivisesti ilmeisin: luonto. Essee *Überwindung der Metaphysik* antaa tästä havainnollisimman kuvauksen:

Maan huomaamaton laki varjelee maata kaikkien olioiden esiinnousun ja poismenon vaatimattomuudessa, mahdollisen määrättyssä piirissä, jota jokainen noudattaa ja jota mikään ei kuitenkaan tunne. Koivu ei koskaan ylitä mahdollistaan. Mehiläisyhdyskunta asuu mahdollisessaan. (GA 7, 96.)¹⁶⁹

Tämä merkitys vastaa kreikkalaista nimeä luonnolle (φύσις) ilman sen samastamista maailmointiin. Tämä on myös neliyhteyttä käsittelevissä esseissä lähin tai eniten korostuva maan merkitys (GA 7, 151, 179). Kuten Haar (1987, 127) toteaa, Heidegger on sikäli ”realisti”, ettei hän palauta luonnon omaa olemista inhimilliseen merkitysmaailmaan. Toisaalta kyse ei myöskään ole luonnosta ”itsessään”, täysin maailmasta irrallaan, vaan luonnon tapahtumien ilmenemisestä olemisen aukeassa. Korostaakseni näin koetun luonnon tapahtumaluonteisuutta (”esiinnousun ja poismenon lakia”) kutsun tätä maan merkitystä *luonnon kehkeytymiseksi*.

¹⁶⁸ Samat termit esiintyvät Heideggerin eläinontologiassa ja siten osaltaan motivoivat problematisoimaan eläimen ja epäominaisen Daseinin välisen eron. Tästä huolimatta Heidegger tarkoittaa ilmauksella *eingenommen* eläimen ja epäominaisen Daseinin tapauksessa eri asioita (Iveson 2010, 56–57).

¹⁶⁹ ”Das unscheinbare Gesetz der Erde wahrt diese in der Genügsamkeit des Aufgehens und Vergehens aller Dinge im zugemessenen Kreis des Möglichen, dem jedes folgt und den doch keines kennt. Die Birke überschreitet nie ihr Mögliches. Das Bienenvolk wohnt in seinem Möglichem.”

4.7.5 Maan merkitysyhteydet

Kuvaamani maan merkitykset liittyvät toisiinsa seuraavilla tavoilla (liite 1): 1. Olevan armoilla oleminen on tapa kokea sekä läpipääsemätön partikulaarisuus että luonnon kehkeytyminen. Taideteoksessa antaudumme värien painostavalle voimalle tai saksofonin särmikkäälle kirkkaudelle jonakin, mitä ymmärryksemme ei pysty läpäisemään. Myrskyn riepottelemassa metsässä tai kosken pauhun äärellä löydämme itsemme luonnon armoilla, ja siksi koemme luonnon juuri löytyneisyydessä. 2. Läpipääsemätön partikulaarisuus paljastaa luonnon kehkeytymisen. Näin esimerkiksi kreikkalainen temppleri kerää ympärilleen meren aallot (GA 5, 28). Maa taideteoksen ”materiaalina” siis avaa myös luonnon (Haar 1987, 26, 127–128). 3. Kuten esitin ylempänä, taideteoksessa historiallinen kätkö toteutuu läpipääsemättömänä partikulaarisuutena. 4. Luonnon kehkeytyminen osallistuu inhimilliseen historiallisuuteen. Hölderlin-luennoissaan Heidegger korostaakin maata myös juurtumisena maaseutuun (GA 39, 181). Lisäksi Reinjoki konkreettisena jokena synnyttää itse historiaa mahdollistamalla asutuksen ympärilleen (ibid., 264). Täten luonnon kehkeytyminen yhdistyy historialliseen kätköön sulkeamalla sisäänsä inhimillisen kulttuurin tulevia muutoksia.¹⁷⁰

Esitän, että kaikki nämä maan merkitykset perustuvat lopulta *heittorataan ja sen omaksumiseen*, mahdollisimman laajasti ymmärrettynä. Maan pimeä alkuvoima heittää kuolevaiset tulevaan historiaansa, luonnon kehkeytymisen keskelle ja hallitsemattoman olevan armoille. Kun kuolevaiset omaksuvat projisoimansa merkitysmaailman tähän heittorataan kuuluvana, he palaavat tunnustamaan kaiken, mikä projektioista jää yli: läpipääsemättömän partikulaarisuuden, sen avaaman luonnon kehkeytymisen ja ne kaikki ratkaisut ja mahdollisuudet, jotka historiallisesta kätköstä tulevat saapumaan ja avautumaan vasta tulevaisuudesta.

Haar (1987) listaa neljä maan merkitystä: näyttäytyvä kätkeytyminen (ibid., 122), luonto (ibid., 126–127), taideteoksen uudelleen ajateltu ”materiaalisuus” (ibid., 127–128) ja maa asutettuna kotimaana (Heideggerin *heimatlicher Grund*) (ibid., 130, 132). Suhteessa yllä oleviin tulkintoihin luonto vastaa luonnon kehkeytymistä ja taideteoksen materiaalisuus läpipääsemätöntä partikulaarisuutta. Asutettu kotimaa puolestaan vastaa yllä kuvaamaani yhteyttä luonnon ja historiallisuuden välillä. Historiallinen kätkö, heittorata ja tulkintani taideteoksen ajallisuudesta puolestaan tulevat lähelle koko Haarin (1987, 24, 39, 115, 128) teoksen läpi kulkevaa tulkintaa maasta sinä momenttina, joka ylittää

¹⁷⁰ On ilmeistä, että esimerkiksi ilmastonmuutoksen kautta olemme heitettyjä luonnon kehkeytymiseen, joka kätkee asumista, teollisuutta ja taloutta koskevia, tulevia ratkaisuja.

olemishistorian epookit ja siten kunkin historiallisen maailman rajan toisella puolella mahdollistaa olemishistorian jatkuvuuden. En kuitenkaan ole tulkinnut maata juuri olemishistorian epokaalisuuden kautta, sillä kuten Haar (ibid., 123–124) huomauttaa, epookki on taideluentojen maailmaa laajempi käsite.

4.8 *Schon ja après*

4.8.1 *Après*

Yllä olevassa tulkinnassa en lainkaan käsitellyt aiemmin esittelemääni eläinten ylijäämän käsitettä (eli niitä eläinten jokin jonakin -kokemuksen muotoja, jotka kuolevaisten merkitysmaailmasta jäävät yli). Voidaan ylipäättään kysyä, mitä tekemistä taideteoksella, Rein-joella tai heittoradan historiallisuudella on eläinten kanssa. Eläinten kohtaaminen maan ulottuvuudessa voidaan kuitenkin ymmärtää *ainoastaan* sijoittamalla se yllä kuvaamani maan tematiikan koko kontekstiin – siitä huolimatta, että ajatus eläimen katseesta ja eläinten ylijäämästä lähestyvät Heideggerin ajattelua ulkopuolelta. Tämä yhteys maan koko kontekstiin käy ilmi, kun tulkitaan lähemmin Derridan (1999) pohdintaa alastomuudesta kissan katseen edessä.

Tämä pohdinta jäsentyy erityisesti ajallisuuden ympärille: yksi tekstin punainen lanka on tuleminen eläimen jälkeen (*après*) sanan monissa eri merkityksissä. Tämä jälkeentuleminen saa myös valtavat mittasuhteet Derridan (ibid., 266–267, 271–272) palatessa eläinten nimeämiseen luomiskertomuksessa – aikaan ennen ajan itsensä syntyä. Myös tästä ”ajasta ennen aikaa”, johon kissan katse ajattelun kuljettaa, voidaan kysyä, kuka silloin tuli *jälkeen* ja kuka *jo* silloin oli *jo* täällä: ”Kuka näki toisen tulevan näille seu-duille, ajasta saakka? Kuka tulee olemaan ollut [*aura été*] ensimmäinen asukki, ja siten valtiasta [*maître*]?” (Ibid., 268–269.)¹⁷¹

Heittorataan ja maahan kuuluu ”jo-oleminen”: maa on se, mihin Dasein tai kansa on *jo* heitetty (GA 5, 63; GA 65, 259). Tästä syystä 1920-luvun ajallisuustematiikassa olleisuuden ekstaattinen toteutuminen on *paluuta*, tulemista takaisin (*zurück*),¹⁷² ja taide-luennoissa maailma (taivas) on turvattava *takaisin* historialliseen perustansa (GA 5, 28). Ulottuminen mahdollisuuksiin (niiden vastaanottaminen taivaalta) on siis samalla

¹⁷¹ “Qui a vu venir l’autre en ces lieux, depuis le temps? Qui aura été le premier occupant, et donc le maître?”

¹⁷² Ks. SZ (326, 341) ja GA 24 (376–377). Ks. myös Hölderlin-luentoja sitaatti sivulla 82: Rein-joki heitetään *takaisin* (*zurückwerfen*) alkulähteeseensä (johon kuuluu äiti maa).

palaamista omaksumaan projektio osana heitteisyyttä. Tämä heitteisyys puolestaan on aina myös löytyneisyyden paljastaman olevan armoilla olemista. Jos Derridan kuvausta kissan kohtaamisesta tarkastellaan sen kaikessa yksityiskohtaisuudessa, huomataan, että siinä nimenomaan ”jo” kuuluu korostuneesti alastomuuden kokemukseen. Derrida (1999, 262) nimittäin kokee alastomuutensa jo-nähdynsi-tulemisena:

[M]inut on passiivisesti esitelty sille alasti, minut on nähty, ja nähty alasti, jopa ennen kuin olen nähnyt *itseni* kissan näkemänä. Jopa ennen itseni näkemistä tai tietämistä alasti nähtynä. [...] Ei ole alastomuutta muuta kuin tässä passiivisuudessa, tässä itsen vastentahtoisessa paljastumisessa.¹⁷³

Tämä passiivisuus kuuluu siihen, mitä Derrida (idem) kuvaa ”eläimen passioksi”: eläimen armoilla olemiseksi (πάσχειν). Alastomuuden aina tavalla tai toisella *virittynyt* kokemus on löytyneisyyttä. Siten alastomuuden passiivisuus ja eläimen passio ovat heitteisyyttä kaikkein olemuksellisimmillaan: itsen löytämistä tuijottavan olevan armoilla, hallitsemattomuutta ja paluuta jo-olemiseen. Tarkemmin sanottuna kyse on kuitenkin kaksinkertaisesta paluusta: Derrida löytää itsensä *jo* sellaisen olevan armoilla, joka on *jo* nähnyt.

Tämä paluu ulottuu jo-näkevästä katseesta kuitenkin vielä pidemmälle olleisuuteen: aikaan ennen aikaa – aikaan, jolloin eläimet nimettiin.¹⁷⁴ Derridan viittaus luomiskertomukseen antaa ymmärtää, että eläimen passio ikään kuin toistaa ja problematisoi tämän myyttisen nimeämisen hetken. Esitän, että tässä paljastuu yleisempi rakenne: eläimen moniulotteisessa kohtaamisessa *nimeäminen* problematisoituu nimenomaan taivaan ja maan kiistana. Eläimen nimi nimittäin kuuluu taivaan ulottuvuuteen: kuolevaisten kulttuuris-historialliseen merkitysmaailmaan, joka pyrkii ottamaan eläimen haltuun. Tällöin maa tarkoittaa eläimen nimettömyyttä ja partikulaarisuutta – lopulta sitä eläimen itsensä ”korvaamatonta singulariteettia”, johon Derrida (1999, 260) viittaa.

Siten Derridan kuvaamassa alastomuuden kokemuksessa toteutuu neljä tässä tutkielmassa esille tuomaani maan merkitystä: 1. Heitteisessä paluussaan ja passiivisuudessaan, löytäessään itsensä kissan katsomana, Derrida (kaksinkertaisella tavalla) kokee olevan armoilla olemisen. 2. Kissansa singulariteetissa Derrida kokee läpipääsemättömän partikulaarisuuden. Hän eksplisiittisesti toteaaakin, että kissa ”ei tottele mitään käsi-

¹⁷³ ”[...] je lui sui passivement présenté nu, je suis vu, et vu nu, avant même de *me* voir vu par un chat. Avant même de *me* voir ou savoir vu nu. [...] Il n’y a de nudité que dans cette passivité, dans cette exposition involontaire de soi.”

¹⁷⁴ Koska Derrida kysyy, kuka *jo* luomiskertomuksessa oli *jo* ensin, kissan kohtaamisessa syntyvä ajattelun kaari ulottuu lopulta nelinkertaiseksi paluuksi.

tettä” (ibid., 260). 3. Ihmisen kodissakin kissa kuuluu samalla luontoon: sen tuijotus on osa luonnon kehkeytymistä. 4. Eläinten ylijäämä tarkoittaa vaihtoehtoisia paljastamisen tapoja. Paljastamisen erikoistapaus on *paljaana* paljastaminen: näkeminen alasti. *Alastomuuden* löytyneisyys ei olisi mahdollinen kiven tai kaktuksen edessä, sillä ne eivät *katso*. Häpeä omasta alastomuudesta perustuu kissan katseeseen nimenomaan tuijottavana ja paljastavana. Terve järki voi toki kertoa meille, ettei kissa itse tee eroa vaatetuksen ja alastomuuden välillä tai anna sille mitään merkitystä. Kissan katse kuitenkin kuuluu maahan nimenomaan siksi, että emme tiedä, mitä kissa oikeasti näkee: paljastamisen tapa *kätkeytyy* meiltä. Juuri tähän perustuu Derridan kuvaaman tilanteen häiritsevyys ja kompleksisuus.

Taivaan ja maan kiistan toteutuminen eläimessä ei kuitenkaan edellytä juuri alastomuutta, kaksinkertaista paluuta tai luomiskertomukseen palaamista; ne vain tuovat korostuneesti esille tämän kiistan olennaisia osatekijöitä: olleisuuden, hallitsemattomuuden ja nimen problematiikan. Tälle kiistalle voidaan siten antaa yleisempi määritelmä: eläimen singulaarinen nimettömyys (kätkeytyvällä tavalla paljastaen) edeltää nimeä. Kuten Heideggerin ajatteluun kuuluu, tämä kiista ei saa mitään dialektista sovitusta vaan jää jännitteeksi, ja juuri kiistan ansiosta sen osapuolet tulevat siksi, mitä ne ovat. Eläimen katse on omimmillaan sulkeutuvana vastuksena kuolevaisten avautuvalle merkitysmaailmalle, ja tämä merkitysmaailma tulee korostuneella tavalla esiin kohdatessaan rajansa eli epäonnistuessaan pyrkimyksessä sisällyttää eläin täysin itseensä.

4.8.2 *Schon*

Luvussa 4.2 luonnehdin olemisen moniulotteisuutta eräänlaisena oikeudenmukaisena jakona. Sikäli kuin maan ulottuvuudessa nähdään nimenomaan eläinten ylijäämä, tällainen oikeudenmukainen jako mahdollistaa yksinkertaisesti eläinten toisenlaisen perspektiivin tunnustamisen: itsensä löytämistä sellaisen olevan edessä, joka omaehtoisella tavallaan ylittää inhimillisen merkitysmaailman rajat. Tämä on sen ”avoimuuden rikkouden” täysipainoista tunnustamista, johon myös Heidegger – vaikkakin entomologiansa rajoissa – viittaa. Maan ansiosta taivas ei omi todellisuuden paljastamista itselleen.

Voidaan kuitenkin kysyä, pystyykö taivaan ja maan kiista antamaan toiseudelle täysipainoista tunnustusta, sillä jo sana *ylijäämä* implikoi taivaan ensisijaisuutta suhteessa maahan. Maa ilmenee siis sinä, mikä inhimillisestä merkitysmaailmastamme pelkästään

jää jäljelle. Tämä on luonnollisesti seurausta sidonnaisuudestamme omaan tulkintahorisonttiimme, mutta tämän sidonnaisuuden pejoratiivisempi nimi on ihmiskeskeisyys. Siten maan problematiikka kytkeytyy myös kysymyksiin Heideggerin suhteesta toisaalta humanismiin ja toisaalta posthumanismiin. Esimerkiksi Krell (1992, 323n) kritisoi Heideggeria ”hyperhumanismista” ja Schürmannin (1987) anarkkisesta analyysistä poiketen esittää, että ihminen itse jää Heideggerin ajattelussa hallitsevaksi periaatteeksi. Sikäli kuin eläinten ylijäämä on vain jäljelle jäämistä, sitä voitaisiin pitää tämän ihmiskeskeisyyden (epäsuorana) heijastumana. Nimenomaan *aika* kuitenkin osoittaa, että tilanne ei ole näin yksiselitteinen.

Maa ei nimittäin vain jää taivaasta jäljelle vaan edeltää sitä. Derridan (1999, 261) eläin-pohdinnoissa keskeinen kysymys on, ”kuka tulee ennen ja kuka on kenen jälkeen”.¹⁷⁵ Koska maa ilmenee *jo*-olemisessa ja *paluussa*, se ikään kuin toistaa Derridan kysymyksen aporiaa lähenevänä ajallisuutena: taivas aukeaa ensin, ja maa jää yli – ja silti maa on aina *jo* täällä eli ennättää edelle. Esitän, että juuri tämä omalaatuinen edeltäminen on maan omaäänisyyttä kiistassa. Taivaan ja maan kiista tarkoittaa, että maalla on ikään kuin oma ”tahtonsa” ja lakinsa. Näin maa *kohoaa* maailman *läpi* (*durchragt*) (GA 5, 35). Tämä johtuu heittoradasta: koska inhimillinen merkitysmaailma on heittoradan toteutumista, siinä *kohoaa* maan eteenpäin ajava voima. Hölderlin-luennoissa tämä tulee kaikkein selkeimmin esille: alkulähde, johon maa kuuluu, virtaa aina *jo* kaikkien rajojen ja muotojen *yli* (*überspringen*) (GA 39, 274–275).

Projektion omaksuminen tähän heittorataan kuuluvana on paluuta maahan, joka aina *jo* omalakisesti ja itsepintaisesti työntää esiin omaa olemustaan. Siten maassa oleva ylijäämä ei ole sitä, mikä taivaasta jää *jäljelle*. Sen sijaan taivaan avatessa mahdollisuuksia maan ylijäämä jää taivaan *jälkeen* siinä merkityksessä, että tämä ylijäämä ikään kuin jättää osallistumatta läpinäkyviin mahdollisuuksiin. Tämä ei kuitenkaan ole jäämistä passiiviseen toimettomuuteen vaan päinvastoin heittoradan omalakista toteutumista. Historiallisen kätkön tapauksessa tämä tarkoittaa, että samalla kun inhimillinen merkitysmaailma avautuu projektiossa, heittorata ulottuu myös aina *jo* tuleviin mahdollisuuksiin.

Jäädessään tällä tavalla toteuttamaan taivaasta eroavaa heittorataa eli ylijäämää – sitä momenttia, jota Hölderlin-luennot kuvaavat ”ei-hillityksi” (*Unbändige*) – maa aina *jo* ylittää kulloisenkin merkitysmaailman rajat. Täten maan omalaatuiselle (ja omalakisel-

¹⁷⁵ “Qui vient avant et qui est après qui.”

le) ajallisuudelle voidaan antaa tarkka luonnehdinta, joka juurtuu erityisesti suomen kieleen: *yli-jäämä on jäämistä ylittämään*. Paluussa ja jo-olemisessa avautuu (tai pikemminkin sulkeutuu) sekä projisoidun merkitysmaailman juurtuminen heittorataan että tämä ylittämään-jääminen: ylijäämä, joka on jättäytynyt merkitysmaailmasta pois – vain ylittääkseen sen kätkeytyinä mahdollisuuksina, jotka tulevat lähestymään meitä tulevaisuudesta. Näin ollen maan ulottuvuus ei ole vain ihmiskeskeisen perspektiivimme kääntöpuoli tai tuotos vaan omalakinen voimansa. Tässä ulottuvuudessa voimme kokea myös eläinten ylijäämän eli tunnustaa aidosti toisenlaisen perspektiivin maailmaan.

Tätä vastaan voidaan kuitenkin argumentoida: Eikö koko omalakisyyden, edeltämisen, paluun ja kiistan tematiikka perustu nimenomaan ihmisen historiallisuuteen? Miten nämä piirteet siis voisivat kuulua eläinten ylijäämään – joka ylipäättään on Heideggerin ajattelulle vieras elementti? Tähän on vastattava: 1. On totta, että eläinten ylijäämä ei kuulu historialliseen kätköön. Se ei siis kätke inhimillisen kulttuurin mahdollisuuksia ja ratkaisuja, jotka avattaisiin tulevassa projektiossa. Samasta syystä se ei myöskään ole minkäänlainen suojaava perusta (taideluentojen *bergende Grund*). 2. Tästä huolimatta eläinten ylijäämä kuuluu luonnon kehkeytymiseen (kuten esitin ylempänä) ja paljastuu läpipääsemättömässä partikulaarisuudessa ja olevan armoilla olemisessa. Eläinten ylijäämä on siis kuitenkin osa *heittorataa* ja siten osallinen sen omalakisesta voimasta. 3. Näin ollen eläinten ylijäämä kätkee mahdollisuuksia kuten historiallinen kätkö ja samaten ylittää inhimillisen merkitysmaailmamme rajat, mutta ei *ajallisena* ylittämisenä: eläinten kokemustavat eivät kuulu omaan historiallisuuteemme. Ne eivät kätkeydy tulevaisuuteen vaan toisaalle.

4.9 Eläimen protoeettinen kohtaaminen

Yllä olevat tulkinnat tuottavat lopulta määritelmän sille, mitä voidaan kutsua *maan protoetiikan* mukaiseksi eläimen kohtaamiseksi. Tämä etiikka tarkoittaa sellaisen ulottuvuuden avautumista, jossa 1) olemme eläin-olevan armoilla siten, että 2) annamme tilaa 3) singulaariselle, nimettömälle eläimelle, jotta se voi 4) omalakisesti edeltäen ja 5) meiltä kätkeytyvillä tavoilla 6) ylittää merkitysmaailmamme rajat 7) paljastamalla jotakin jonakin. Derridan kuvaama ”eläimen passio” toteuttaa tämän koko määritelmän.

On ilmeistä, että pelkkä toisenlaisen perspektiivin tunnustaminen ei synnytä mitään tiettyä toimintasuositusta. Tästä syystä kyse on nimenomaan protoetiikasta: se tulee ennen

(πρῶτος) varsinaista keskustelua toiminnasta. Esitän kuitenkin, että sikäli kuin Derrida (1999, 261) on oikeassa kutsuessaan filosofiaa eläimen katseen laskelmoiduksi unohdukseksi, tämä protoeettinen ulottuvuus on ensiarvoisen tärkeä. Täten yhdyin täysin Dasturin (1995, 303n) sanoihin, vaikka Dasturista poiketen korostankin ihmisen ja (joidenkin) muiden eläinten limittymistä:

[A]ntaa eläimen kummitella maailmassamme, kokea levottomuutta sen toiseudesta, on ehkä ainoa tapa todella olla sen *kanssa*, ilman sen välineellistämistä ja ilman, että virheellisesti annamme sille ihmiskasvot – mikä ei sulje pois eriskummallista ystävyyttä sen ja meidän välillä.¹⁷⁶

Protoetiikka ei kuitenkaan tarkoita vain tulemista ennen varsinaista normatiivista keskustelua, vaan se viittaa myös nimenomaan maan ajallisuuteen: edeltämiseen (πρῶτος). Tällöin ”maan protoetiikka” on pleonastinen ilmaus, joka tarkoittaa tulemista aina jo omalakisesti inhimillistä merkitysmaailmaa ylittävän toiseuden jälkeen.

Aaltola (2006, 240–247) kritisoi perustellusti joitakin heideggerilaisia elänetiikan muotoja. Käsittelen järjestyksessä Aaltolan argumentteja ja näytän, miten hahmottelemastani näkökulmasta voidaan vastata niihin. Ensimmäinen ja tärkein kritiikki on preskriptiivisyyden puute eli epäselvyys toimintasuosituksista (ibid., 246–247). Protoetiikan tarkoitus ei kuitenkaan ole täyttää eettisen keskustelun ja toiminnan tilaa. Samoin kuin tähän protoetiikkaan sisältyy tilan antaminen eläinten vaihtoehtoisille kokemustavoille, se itse *antaa tilaa* kahdessa merkityksessä. Toisaalta se *protoetiikkana* kuuluu luvun 4.3 ”alkuperäiseen etiikkaan” ja siten antaa kuvauksen olemisen aukeasta sinä moniulotteisesta olinpaikkana (ἦθος) ja kohtana, jossa eläin *kohdataan*.

Toisaalta se *protoetiikkana* antaa eettiselle toiminnalle ja keskustelulle itselleen tilaa. Näin se ei esitä eläinten ylijäämän tunnustamista toimintasuosituksena – saati sitten ainoana toimintasuosituksena – sillä tällöin se omisi eettisen toiminnan ja keskustelun tilan täyttääkseen sen jollakin täysin riittämättömällä. Esimerkiksi Schürmannin (1987) analyysien perusteella on kuitenkin selvää, että heideggerilainen viitekehys sinänsä asettaa omat rajansa eettiselle keskustelulle. Näiden rajojen korostuneimpia piirteitä ovat tämän keskustelun pakottaminen tilannekohtaisuuteen ja immanenssiin eli keskustelun ammentamiseen olemisesta itsestään ilman ulkoa tuotuja, metafysiikan painolastia kantavia arvoja.

¹⁷⁶ “[L]aisser l’animal hanter notre monde, nous inquiéter par son alterité, est peut-être la seule façon d’être véritablement *avec* lui, sans l’instrumentaliser ni lui prêter fausement un visage humain – ce qui n’est pas exclusif d’une étrange amitié entre lui et nous.” Kursiivit alkuperäisessä.

Aaltolan toinen kritiikki koskee epäselvyyttä siitä, kuka tai mikä kuuluu eettisen huomion piiriin (ibid., 246). Eläinten ylijäämän käsite vastaa tähän kritiikkiin korostamalla eläinten erityistä asemaa: todellisuutta paljastavina, erosta osallisina ja aidosti suuntautuvina (jotkut) eläimet tuovat limittymisen ja erillisyyden jännitteen äärimmilleen. Sama vastaus pätee myös kolmanteen kritiikkiin. Aaltola kritisoi monia eroon keskittyviä eettisiä teorioita eräänlaisesta eläimen ohittamisesta abstraktin erilaisuuden hyväksi. Näin eläinten yksilölliset intressit sivuutetaan, ja eläimet määritellään jälleen kerran ihmiskeskeisesti: pelkästään erilaisuudessaan ihmisiin nähden. (Aaltola 2006, 249.) Kuten olen tässä työssä korostanut, suurin erillisyys ja suurin yhteenkuuluvuus edellyttävät Heideggerin ajattelussa toisiaan. Siksi hahmottelemani protoetiikka ei tarkoita sen enempää eläinten täydellistä vierautta kuin niiden rikkaan erilaisuuden tukahduttamista. Lisäksi tulkintani maan omalakisuudesta korostaa, että eläin ei näyttäydy vain kuolevaisten merkitysmaailman kääntöpuolena. Eläin-oleva, jonka armoilla itsemme löydämme, vastustaa ja koettelee maailmamme rajoja omalla ja itsenäisellä tavallaan.

5 Heideggerin eläin maailman rajalla

5.1 Yhteenveto tutkielmasta

Kuten Malpas (2006) esittää, Heideggerin ajattelu on aina paikan ajattelemista. Oleminen toteutuu tilannekohtaisesti ja avaa rajallisen aika-tilansa: metsäaukean eli puuttoman paikan. Heideggerin eläinontologia esittää myös eläimen olemistavan paikan avaamisena: eläimen ympäristö ei ole mikään sen ulkopuolinen, objektiivinen tila vaan eläimen olemiseen kuuluva estonpoistajien piiri. Kuten Elden (2006, 274) toteaa, Heideggerin eläin on kuitenkin kauttaaltaan puutetta. Luvuissa 2 ja 3 korostuikin, että tämä piiri on paikka, josta puuttuvat jonkin kokeminen jonakin, pelkääminen, ulottuminen, suuntautuminen, *ὄρεξις* ja kyky aidosti katsoa. Näin eläimellä ei ole pääsyä puuttomaan paikkaan: se on maailmasta köyhä.

Luvussa 2 esitin tämän köyhyyden eläimen omassa olemisrakenteessa tapahtuvaksi eroiksi, jossa elämän ennakointi ja ulottuminen sulkeutuvat kulloisenkin estonpoistajan lumoihin joutuvalta eläimeltä. Luvussa 3 tulkitsin eläimen köyhyyden ennen kaikkea kyvyttömyydeksi ulottua mahdollisuuksiin. Tähän luonnehdintaan tukeutuen kyseenalaistin Heideggerin tekemän yhden ja jakamattoman rajaviivan Daseinin ja eläinten välillä. Vetosin tässä empiirisiin eläintutkimuksiin, Uexküllin ja Schelerin käsityksiin eläinten ”jokin jotakin varten” -kokemuksista, eläinten omakohtaiseen affektiivisuuteen ja eläinten väliseen kommunikaatioon. Lukujen 2 ja 3 tavoitteena oli siis osoittaa, että jotkut eläimet aina jo ulottuvat rajan yli.

Luvussa 4 tarkastelin eläimen kohtaamista omassa puuttomassa paikassamme. Luonnehdin ensin Heideggerin etiikkaa ylipäättään olemisen moniulotteisuuden varjelemisena. Tarkastelin sitten olemisen ulottuvuuksista erityisesti maata, jonka eri merkityksiä tulkitsin heittoradan käsitteen avulla. Maan erikoistapauksena mutta samalla Heideggerin eläinkäsitykselle vieraana elementtinä esitin eläinten ylijäämän: ne eläinten vaihtoehtoiset tavat paljastaa olevaa, jotka meiltä kätkeytyvät. Tässä kontekstissa korostui yhteys lukujen 2, 3 ja 4 välillä: eläinten tuominen lähemmäksi Daseinia samalla mahdollistaa niiden erityisen kätkeytymisen. Osoitin sitten, että Derridan kuvaama kissan kohtaaminen kytkeytyy kiinteästi maan eri merkityksiin. Tältä pohjalta esitin, että maan ulottuvuudessa toteutuu tilan antaminen toisenlaiselle perspektiiville, joka ei ole vain jäännös omasta merkitysmaailmastamme vaan oma, omalakinen voimansa. Näin määrittelin protoeettisen näkökulman, joka itse puolestaan antaa tilaa varsinaiselle eettiselle keskustelulle ja toiminnalle.

Näin tutkielman aiheena on useasta näkökulmasta ollut eläin maailman rajalla. Luvuissa 2 ja 3 tarkastelin sitä, miten eläin lähestyy maailmamme rajaa ja – toisin kuin Heideggerin eläinontologiassa – myös ylittää sen. Luvussa 4 korostin sen sijaan sitä tapaa, jolla eläin kohtaa meidät maailmamme rajalla kätkeytymällä maahan. Tästä jälkimmäisestä näkökulmasta myös ”eläin maailman rajalla” on pohjimmiltaan pleonastinen ilmaus: eläin *on* rajankäyntiä maailman reunamilla, ja eläimiä koskeva eettinen keskustelu ja toiminta voi ottaa tämän lähtökohdaksi.

Johdannossa esitin seuraavat tutkimuskysymykset: 1. Miten eläinten kokemusmaailma vertautuu Daseinin olemistapaan? 2. Tarjoaako Heideggerin ajattelu resursseja sen käsitteellistämiseen, miten voimme protoeettisesti kohdata eläimet? 3. Millä tavalla ja missä määrin kaksi edellistä tutkimuskysymystä kytkeytyvät toisiinsa? Saavuttamieni tulkintojen perusteella vastaan seuraavasti: 1. Jotkut eläimet ulottuvat mahdollisuuksiin ja ovat osallisia eroista läsnäolon ja taustakontekstin välillä. Eläinten ja Daseinin suhde on täten paitsi eroa niin myös limittymistä ja päällekkäisyyttä. 2. Olemisen moniulotteisuuden varjelu ja maan eri merkitykset yhdessä tarjoavat mallin eläinten omalakisen toiseuden protoeettiselle tunnustamiselle. 3. Mahdollisuutta protoeettisesti kohdata eläin määrittää olennaisesti se, tunnustammeko eläimet kykeneviksi aidosti suuntautumaan, ulottumaan ja katsomaan meitä. Nimenomaan samanlaisuudessa, limittymisessä ja lähentymisessä voimme tunnustaa eläinten suurimman toiseuden.

5.2 Puutteen paikka

Myös oma puuton paikkamme on puutetta. Derrida (1999, 295) esittää, että kaikessa länsimaisen filosofian eläindiskurssissa esiintyy sama peruskuvio: ihmisen ylemmyys ja erityisluonne (historiallisuus, tekniikka, tieto) kumpuaa siitä, että häneltä alun perin puuttuu oma erityisominaisuutensa (*propriété*). Tämä näkyy hyvin Prometheus-myytissä, jossa ihminen saa tulen ja tekniikan (ja Hermekseltä kunnian ja oikeudenmukaisuuden) alastomuutensa ja puutteensa vuoksi (idem).

Sama kuvio voidaan todeta myös Heideggerilla, sikäli kuin Daseinin kuuluminen olemisen rikkaaseen moniulotteisuuteen toteutuu nimenomaan kätkeytymisen ja poissaolon kautta. Tässä kontekstissa on merkittävää, että vain hieman ennen *Olemista ja aikaa* Heidegger määritteli huoleen kuuluvan tulevaisuudellisen tavoittelun ”ei-vielä-omaamiseksi” ja siten puutteen (*Darbung*) (GA 20, 408). Lisäksi luvussa 3.5 korostui,

että eläintä ja epäominaista Daseinia erottaa lopulta juuri olemisunohdus, joka on olemisen rikkaan kontekstuaalisuuden puutetta; eläimeltä puuttuu jopa tämä puute. Agambenin (2004, 68) tulkinnan mukaan Dasein eroaa eläimestä olemalla avautunut sulkeutuneisuudelle. Tämä tarkoittaa, että estonpoistajansa lumoamalta eläimeltä puuttuu sekä avoimuus että avautuneisuus sen puuttumiselle.

Daseinin oleminen voidaan kuitenkin nähdä puutteena myös toisesta näkökulmasta: nimenomaan puutteena suhteessa eläimeen. Kuten Heidegger *Kirjeessä humanismista* toteaa, eläin on toisaalta kaikkein lähin ja toisaalta meistä kuilulla erotettu (GA 9, 326). Derridan kissan katseen ”kuilumainen” (*abyssal*) puhuttelevuus antaa tälle määrittelykselle kuitenkin sävyn, joka ei tyhjenny pelkästään eläimen privatiivisuuteen suhteessa Daseinin maailmaan. Pikemminkin se viittaa omaan privaatioomme: meiltä on evätty eläimen ymmärrettävyys – tai eläin jopa itse riistää (*privāre*) sen meiltä, kätkien.

Winkler (2007, 529) esittääkin suhteemme eläimeen juuri näin: kyvyttömyytemme siirtä (*versetzen*) täysin eläimen olemistapaan tekee nimenomaan omasta maailmastamme köyhän ja näin korostaa äärellisyyttämme. Winkler kritisoi tämän ihmisen köyhyyden vääristämistä eläimen omaksi privaatioksi (ibid., 530). Toadvine (2011, 203–204) esittää hyvin samanlaisen näkemyksen. Luvussa 4.8.2 esittämäni ajatus maasta taivaan aktiivisena kiistakumppanina, joka omalakisesti aina jo työntää omaa olemustaan esiin, antaa oikeutta tälle piirteelle: eläimen kätkeytyminen on samalla siirtymän vastustamisesta, pääsyn epäämistä ja siten myös oman maailmamme köyhdyttämistä.

5.3 Maailmojen välissä

Samuli Heimosen maalaus *Maailmojen välissä* (liite 2) kuvaa puutonta paikkaa, jonka keskellä lepää eläin. Aukealta johtaa avoin polku kauemmas, puiden ja pensaiden lomitse. Kenties eläin on tätä polkua pitkin murtautunut aukeaan ja näin päässyt osalliseksi sen tarjoamasta helposta (*leicht – Lichtung*) läpikulusta ja avoimuudesta. Toisaalta eläin *keskellä* puutonta paikkaa on välittävä keskus (*Mitte*), joka maailmamme maailmoimisessa saa neliyhteyden ulottuvuudet jännitteisesti kerääntymään (GA 4, 171).

Maalauksessa valoon sekoittunut puna on ripotellut salaperäisyyttään puihin ja aukean maaperälle. Tässä voimme nähdä vaaran: etäämmällä roihuavan metsäpalon, jonka lei-

mu on punertanut taivaan ja uhkaa kenties tätäkin puutonta paikkaa.¹⁷⁷ Toisaalta voimme nähdä siinä taianomaisuuden: kuten Young (2002, 36) toteaa, olemisunohdus on tarkoittanut modernille ajalle ominaista ”taiasta vapautumista” (Max Weberin *Entzäuberung*). Eläin voi keskuksena kerääntyä vain silloin, kun aukealla vallitsee rikkaan moniulotteisuuden taianomaisuus. Ehkä tämä puna siten vastaa sitä luonnon itsensä kultaista, korkeampaa loistetta, jota Heidegger eräässä Hölderlin-tulkinnassaan kuvaa (GA 75, 207–208; ks. Capobianco 2014, 28–37). Taivaan näkeminen toisaalta metsäpalon ja toisaalta taianomaisuuden värjäämänä ei ole ristiriita. Se kertoo laitteistosta itsestään, jonka Janus-kasvot katsovat toisaalta olemisunohduksen historiaan ja toisaalta olemiseen itseensä laitteiston jyrinän taustalla (GA 14, 62–63). Kenties salaperäinen puna on ”vaara, joka pelastaa” (GA 79, 72).

Punaan sekoittunut hämy tuo maalaukseen *illan* tunnun. Sekä Traklia että Anaksimandroksen fragmenttia tulkitessaan Heidegger ymmärtää perinteisesti Eurooppaan viittaavan sanan *Abend-land* alkuperäisemmin ja kirjaimellisemmin ”illan maaksi” (GA 12, 73; GA 5, 325–326). Tällä hän tarkoittaa nimenomaan historiallista siirtymävaihetta kohti iltaa ja siten sen takana häämöttävää olemisen moniulotteisuutta. Tämä siirtymävaihe kuvaa myös hänen oman ajattelunsa sijaintia metafysiikan rajalla. Niinpä maalauksessa laitteiston uhka ja taianomainen puna sekoittuvat juuri *iltataivaalla*.

Maalauksen nimi on *Maailmojen välissä*. Tämä ilmaus jo sinällään erottaa ja yhdistää: toisaalta se implikoi, että myös eläimillä on maailma – että ne eivät ole siitä köyhiä – ja toisaalta se esittää kuitenkin kaksi erilaista maailmaa. Luvussa 4 on korostunut, että maailmoimisen ja eläinten ylijäämän väli ei vain ole paikka, jossa eläin on. Sen sijaan eläin *on* tämä rajaviiva. Eläin on tuonut tämän monista eroista muodostuneen rajan keskelle aukeaa.

Eläin lepää aukean keskellä kenties vihittynä unen maailmaan. Uni voidaan nähdä vertauskuvana siitä kätkeyimmästä alueesta, joka eläimen esiintulossa meiltä eniten verhoutuu. Toisaalta liikkumatta lepäävä eläin voisi olla myös kuollut – mutta voiko eläin kuolla? Heidegger toteaa toistuvasti, että vaikka eläimen elossa oleminen lakkaa, se ei pysty olemaan kohti kuolemaa.¹⁷⁸ Onko toisaalta myöskään meillä itsellämme suhdetta kuolemaan sellaisenaan (Derrida 1993, 76)? Kuolema liittyy myös nimeämisen problematiikkaan. Kuten Derrida (1999, 270) toteaa, nimeäminen on säilyttämistä symbolises-

¹⁷⁷ Ks. s. 65.

¹⁷⁸ Ks. SZ (240–241, 247), GBM (388), GA 12 (203) ja GA 7 (180).

sa järjestelmässä, joka tulee jatkamaan olemassaoloaan nimetyn itsensä jälkeen ja siten myös aina jo implikoi kuolemaa. Sikäli kuin maan ja taivaan kiista eläimen kohtaamisessa on nimen ja nimettömyyden kiistaa, kuten luvussa 4.8.1 esitin, tähän nimettömyyteen kytkeytyy myös eläimen singulaarisuus juuri kuolevana.

Maailmojen välissä ei ole vain kohtaamamme taideobjekti. Sen sijaan se taideteoksena on aukean itsensä toteutumista, kuten Heideggerin taideluennoissa korostuu. Näin maalaus itse avautuu eri merkitysulottuvuuksiin: Se avaa merkitysmailman sulkeutuen samalla värien läpipääsemättömään painostukseen. Se kutsuu meidät kuolevaisina otta-
maan osaa omaan totuudelliseen tapahtumiseensa, ja samalla siinä avautuu aina tavalla tai toisella myös jumalallinen ulottuvuus – kenties jumalten poissaolo modernilla ajalla tai postmetafyysisen välähdyksen odottaminen.

Maalaus itse on siis puuton paikka; kuvaamalla aukeaa se refleksiivisesti kuvaa myös itseään ja näin saa meidät ajattelemaan olemisen toteutumista. Koska aukean keskellä on eläin, maalaus kerääntyy myös lukuisiin kysymyksiin eläimistä: Murtautuuko aukeaan polkua pitkin aina jo eläimiä? Mitä eläimiä nämä ovat? Tuleeko tähän kysymykseen edes vastata vai tuleeko se pitää aina avoimena? Jos kohtaamme eläimiä maan protoetiikan mukaisesti, millaiseen toimintaan ja keskusteluun tämä johtaa? Mitä uusia mahdollisuuksia nähdä eläimet on suljettuna maan historiallisessa kätkössä?

Puuttomassa paikassamme meiltä puuttuvat selkeät vastaukset näihin kysymyksiin. Samalla kun kohotamme mahdolliset vastaukset taivaan kirkkautta vasten ja saamme ne siten läpikuultaviksi ja selkeiksi, kuulemme maan matalan, kumean äänen, joka muistuttaa kaikkien vastausten rajallisuudesta ja valon kanssa kiistelevästä pimeästä. Tiellämme (*Weg*) kohti olemista (*Be-wegung*)¹⁷⁹ meillä on silti tienviittoja. Tämä on yksi niistä:

”Filosofia on olemassa lunastaakseen sen, mitä näkyy eläimen katseessa.”

-Theodor Adorno¹⁸⁰

¹⁷⁹ Ks. s. 69–70 ja alaviite 142 s. 72.

¹⁸⁰ “Philosophy exists in order to redeem what you see in the look of an animal.” (Adorno & Horkheimer 2010, 51.)

Lähteet

Heideggerin teokset

Koska olen työssä viitannut Heideggerin teoksiin lyhenteiden (useimmiten *Gesamtausgabe*-järjestysnumeroiden) avulla, ne ovat löytämisen helpottamiseksi tässä lyhenteiden mukaan järjestettyinä. Jollei kustantajaa ja painopaikkaa ole erikseen mainittu, ne ovat aina Vittorio Klostermann ja Frankfurt am Main.

GA 4 (1981b): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 5 (1997): *Holzwege*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 7 (2000c): *Vorträge und Aufsätze*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 8 (2002): *Was Heisst Denken?* Toim. Paola-Ludovika Coriando. Alkuperäinen erillispainos ilmestyi vuonna 1954.

GA 9 (1976): *Wegmarken*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 11 (2006a): *Identität und Differenz*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 12 (1985): *Unterwegs zur Sprache*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Alkuperäinen erillispainos ilmestyi vuonna 1959.

GA 13 (1983a): *Aus der Erfahrung des Denkens*. Toim. Hermann Heidegger.

GA 14 (2007b): *Zur Sache des Denkens*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 15 (1986): *Seminare*. Toim. Curd Schwadt.

GA 16 (2000b): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Toim. Hermann Heidegger.

GA 18 (2002): *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Toim. Mark Michalski.

GA 20 (1979b): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Toim. Petra Jaeger.

GA 21 (1976): *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Toim. Walter Biemel.

GA 22 (1993): *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*. Toim. Franz-Karl Blust.

GA 24 (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 26 (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Toim. Klaus Held.

GA 33 (1981a): *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Toim. Heinrich Hüni.

GA 34 (1988a): *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Toim. Hermann Mörchen.

GA 39 (1980): *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Toim. Susanne Ziegler. 3. painos vuodelta 1999.

GA 40 (1983c): *Einführung in die Metaphysik*. Toim. Petra Jaeger.

GA 54 (1982): *Parmenides*. 2. painos. Toim. Manfred S. Frings.

GA 55 (1979a): *Heraklit*. 3. painos. Toim. Manfred S. Frings.

GA 63 (1988b): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Toim. Käte Bröcker-Oltmanns.

GA 64 (2004): *Der Begriff der Zeit*. Toim. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann.

GA 65 (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 73.2 (2013): *Zum Ereignis-Denken*. Toim. Peter Trawny.

GA 75 (2000d) *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*. Toim. Curd Ochwadt.

GA 79 (1994): *Bremer und Freiburger Vorträge*. Toim. Petra Jaeger.

GBM (1983b): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

Heidegger (2000a): *Oleminen ja aika*. Suomentaja R. Kupiainen. 2. painos. Vastapaino, Tampere.

SZ (2006b): *Sein und Zeit*. 19. painos. Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Alkuperäisjulkaisu 1927.

Sanakirjat ja hakuteokset

Benveniste, Émile (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*. Éditions de Minuit, Paris.

Chantraine, Pierre (2009): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck, Paris.

Itkonen, Erkki, Joki, Aulis J. & Peltola, Reino (1978): *Suomen kielen etymologinen sanakirja: VI. Vammalan kirjapaino, Vammala*.

Kluge, Friedrich (2011): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. 25. muokattu painos. Walter de Gruyter, Berlin.

Kulonen, Ulla-Maija (päätoimittaja) (2000): *Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. 3: R–Ö*. Gummerus, Jyväskylä.

Liddell, Henry G. & Scott, Robert (1996): *A Greek-English Lexicon*. Tekstiä ovat muokanneet Sir Henry Stuart Jones ja Roderick McKenzie. Clarendon Press, Oxford.

Mallory, J. P. & Adams, D. Q. (2006): *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford University Press, New York NY.

Pape, Wilhelm (1954): *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch. Erster Band: A–K. 3. painos*. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz.

de Vaan, Michiel (2008): *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Koninklijke Brill NV, Leiden.

Muut lähteet

Aaltola, Elisa (2006): *Animal Individuality: Cultural and Moral Categorisations*.
Väitöskirja, Turun yliopisto. Painosalama Oy, Turku.

Adorno, Theodore & Horkheimer, Max (2010): "Towards a New Manifesto?"
Kääntänyt R. Livingstone. *New Left Review* 65, 33–61.

Agamben, Giorgio (1999): *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Toimittanut
ja kääntänyt D. Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford CA.

Agamben, Giorgio (2004): *The Open: Man and Animal*. Kääntäjä K. Attell. Stanford
University Press, Stanford CA. (Alkuteos *L'aperto: L'uomo e l'animale* julkaistu 2002.)

Aho, Kevin (2007): "Logos and the Poverty of Animals: Rethinking Heidegger's
Humanism". Teoksessa Hopkins, Burt & Crowell, Steven (toim.) (2007): *The New
Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Volume VII 2007*.
Vuoden 2015 uusintapainos. Routledge, Abingdon & New York, NY, 109–126.

Aristoteles (1959): [Pol.] *Aristotle in Twenty-three Volumes. XXI. Politics*. Kääntäjä H.
Rackham. William Heinemann Ltd, London.

Aristoteles (1978): [MA] "On the Movement of Animals". Teoksessa Nussbaum,
Martha (1978): *Aristotle's De Motu Animalium*. Kääntäjä M. Nussbaum. Princeton
University Press, Princeton, 24–55.

Aristoteles (2001): [DA] "On the Soul". Teoksessa Aristoteles (2001): *On the Soul*.
Kääntäjä J. Sachs. Green Lion Press, Santa Fe, 45–161.

Aristoteles (2002a): [EN] *Nicomachean Ethics*. Kääntäjä J. Sachs. Focus Publishing,
Newburyport.

Aristoteles (2002b): [Met.] *Metaphysics*. Kääntäjä J. Sachs. Green Lion Press, Santa Fe.

Backman, Jussi (2005): *Omaisuus ja elämä – Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen
ontologian rajalla*. Eurooppalaisen filosofian seura ry, Tampere.

Backman, Jussi (2009): *Complicated Presence: The Unity of Being in Parmenides and
Heidegger*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto, Helsinki.

Backman, Jussi (2011): “The Transitional Breakdown of the Word: Heidegger and Stefan George’s Encounter with Language”. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1/2011, 54–73.

Backman, Jussi (2012): “Logocentrism and the Gathering Λόγος: Heidegger, Derrida, and the Contextual Centers of Meaning”. *Research in Phenomenology* 42, 67–91.

Bailey, Christiane (2007): “La vie végétative des animaux: la destruction heideggerienne de l’animalité.” *PhaenEx* 2:2, 81–123.

Bailey, Christiane (2011a): *À la mesure du Dasein. La genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger [1919-1927]*. Université de Montréal. Mémoire de Maîtrise. http://christianebailey.com/wp-content/uploads/2011/10/ANIMAL-DASEIN_Bailey_Heidegger.pdf (Viitattu 28.8.2015)

Bailey, Christiane (2011b): “The Genesis of Existentials in Animal Life: Heidegger’s appropriation of Aristotle’s Ontology of Life.” *Proceedings of the 45th Meeting of the Heidegger Circle* 2011, 199–212. http://christianebailey.com/wp-content/uploads/2011/10/Genesis_of_existentials_in_Animal_Life_BAILEY.pdf (Viitattu 28.8.2015)

de Beistegui, Miguel (2005): *The New Heidegger*. Continuum, London.

Blattner, William D. (1999): *Heidegger’s Temporal Idealism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Brogan, Walter (1994): “The Place of Aristotle in the Development of Heidegger’s Phenomenology”. Teoksessa Kisiel, Theodore & Van Buren, John (toim.) (1994): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. SUNY Press, Albany, 213–227.

Buchanan, Brett (2007): “The Time of the Animal”. *PhaenEx* 2:2, 61–80.

Buchanan, Brett (2008): *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. SUNY Press, Albany NY.

Calarco, Matthew (2008): *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Columbia University Press: New York.

Capobianco, Richard (2010): *Engaging Heidegger*. University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London.

Capobianco, Richard (2014): *Heidegger's Way of Being*. University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London.

Chernyakov, Alexei (2002): *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Clayton, N.S., Correia, S.P.C., Raby, C.R., Alexis, D.M., Emery, N.J., Dickinson, A. (2008): "Response to Suddendorf & Corballis (2008): in defence of animal foresight". *Animal Behaviour* 76, e9–e11.

Correia, Sérgio P.C., Dickinson, Anthony & Clayton, Nicola S. (2007): "Western Scrub-Jays Anticipate Future Needs Independently of Their Current Motivational State". *Current Biology* 17, 856–861.

Dahlstrom, Daniel O. (1995): "Heidegger's Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism". *The Review of Metaphysics* 49, 95–115.

Dastur, Françoise (1995): "Pour une zoologie 'privative' ou comment ne pas parler de l'animal." *Alter* n°3, 281–317.

Deleuze, Gilles (1968): *Différence et répétition*. 7. painos. Presses Universitaires de France, Paris.

Derrida, Jacques (1987): *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (1992): *Points de suspension: Entretiens*. Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (1993): *Aporias: Dying – awaiting (one another at) the "limits of truth"*. Kääntäjä T. Dutoit. Stanford University Press, Stanford. (Julkaistu alun perin vuonna 1993 nimellä "Apories: Mourir-s'attendre aux limites de la vérité" teoksessa *Le Passage des frontières: Autour du travail de Jacques Derrida*.)

Derrida, Jacques (1999): "L'animal que donc je suis (à suivre)". Teoksessa *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*. Éditions Galilée, Paris, 251–301.

Diels, Hermann & Kranz, Walther (2004): *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch. Erster Band*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin. 6. painos vuodelta 1951.

Dreyfus, Hubert L. (1991): *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. 3. painos. MIT Press, Cambridge MA.

Elden, Stuart (2006): "Heidegger's animals". *Continental Philosophy Review* 39, 273–291.

Franck, Didier (1991): "Being and the Living". Teoksessa Cadava, Eduardo, Connor, Peter & Nancy, Jean-Luc (toim.) (1991): *Who comes after the subject?* Käänt. Peter T. Connor. Routledge, New York NY & London, 135–147.

Furley, David J. (1978): "Self movers". Teoksessa Lloyd, G.E.R. & Owen, G.E.L. (toim.) (1978): *Aristotle on mind and the senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Cambridge University Press, Cambridge, 165–179.

Glendinning, Simon (1996): "Heidegger and the Question of Animality". *International Journal of Philosophical Studies* 4 (1), 67–86.

Guignon, Charles B. (1983): *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Hackett Publishing Company, Indianapolis.

Haar, Michel (1987): *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. L'Herne, Paris.

Haugeland, John (2013): *Dasein Disclosed*. Toimittanut J. Rouse. Harvard University Press, Cambridge MA & London.

Henry, Michel (1963): *L'essence de la Manifestation. Tome Second*. Presses Universitaires de France, Paris.

Holappa, Pentti (1983): *Vuokralla täällä*. WSOY, Porvoo.

Houillon, Vincent (1995): "Pauvrement habite l'animal". *Alter* n°3, 115–150.

Husserl, Edmund (1959): *Husserliana Band VIII: Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil*. Martinus Nijhoff, Haag.

Hölderlin, Friedrich (1945): *Vaeltaja*. Suomentanut Elina Vaara. Werner Söderström, Porvoo.

Hölderlin, Friedrich (1951): *Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Zweiter Band: Gedichte nach 1800. Erste Hälfte*. Toimittanut Friedrich Beissner. W. Kohlhammer, Stuttgart.

Iveson, Richard (2010): "Animals in Looking-Glass World: Fables of Überhumanism and Posthumanism in Heidegger and Nietzsche". *Humanimalia* 1/2, 46–85.

Janicaud, Dominique (1996): "The Question of Subjectivity in Heidegger's *Being and Time*". Teoksessa Critchley, Simon & Dews, Peter (toim.) (1996): *Deconstructive Subjectivities*. Käänt. Iain Macdonald. SUNY Press, Albany, 47–57.

Johnson, Andrew Tyler (2014): "A Critique of the Husserlian and Heideggerian Concepts of Earth: Toward a Transcendental Earth That Accords with the Experience of Life". *The Journal of the British Society for Phenomenology* 45 (3), 220–238.

Kingo, Osman S. & Krøjgaard, Peter (2009): "Object Function as a Basic Requirement for Language Use and Tool Use". Teoksessa Høgh-Olesen, Henrik, Tønnesvang, Jan & Bertelsen, Preben (toim.) (2009): *Human Characteristics: Evolutionary Perspectives on Human Mind and Kind*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 65–88.

Kisiel, Theodore (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.

Krell, David Farrell (1992): *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.

Krell, David F. (1994): "The 'Factual Life' of Dasein: From the Early Freiburg Courses to Being and Time". Teoksessa Kisiel, Theodore & Van Buren, John (toim.) (1994): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. SUNY Press, Albany, 361–379.

Kiriazis, Judith & Slobodchikoff, C.N. (2006): "Perceptual specificity in the alarm calls of Gunnison's prairie dogs". *Behavioural Processes* 73, 29–35.

Kuperus, Gerard (2007): "Attunement, Deprivation, and Drive: Heidegger and Animality". Teoksessa Painter, Corinne & Lotz, Christian (toim.) (2007): *Phenomenology and the Non-Human Animal. At the Limits of Experience*. Springer, Dordrecht, 13–28.

Labarrière, Jean-Louis (1990): "De la Phronesis Animale". Teoksessa Devereux, Daniel & Pellegrin, Pierre (toim.) (1990): *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 405–428.

- Lindberg, Susanna (2004): ”Heidegger’s Animal”.
http://www.helsinki.fi/teoretiskfilosofi/personal/Lindberg/Lindberg_Heideggersanimal.pdf (Viitattu 28.8.2015) Alun perin julkaistu: *Phänomenologische Forschungen* 2004.
- Lindberg, Susanna (2005): ”Derrida eläinten jäljillä”. *Tiede & edistys* 2005/02, 87–98.
- Lindberg, Susanna (2006): ”Metafysiikasta olemisen ‘fysiikkaan’: Hegelin ‘elämä’ ja Heideggerin ‘fysis’”. *Ajatus* 63, 97–118.
- Lindberg, Susanna (2010): ”Ranskalainen keskustelu Heideggerin ’alkuperäisestä etiikasta’ ja politiikasta”. Teoksessa Miettinen, Timo, Pulkkinen, Simo & Taipale, Joona (toim.) (2010): *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Gaudeamus, Helsinki, 168–183.
- Lüders, Detlev (2000): ”Hölderlin, Heidegger und das Künftige”. Teoksessa Trawny, Peter (toim.) (2000): *“Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde”*. Heidegger und Hölderlin. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft Band 6. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 83–104.
- Luoto, Miika (2002): *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Macintyre, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. 3. painos. Open Court, Chicago & La Salle, IL.
- Malpas, Jeff (2006): *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*. Vuoden 2008 painos. MIT Press, Cambridge, MA.
- Mcneill, William (1999): ”Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger’s Freiburg Lectures, 1929–1930”. Teoksessa Steeves, H. Peter (1999) (toim.): *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*. SUNY Press, Albany, NY, 197–248.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris. 2. painos.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Seuil, Paris.
- Mitchell, Andrew J. (2011): ”Heidegger’s Later Thinking of Animality: The End of World Poverty”. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1/2011, 74–85.
- Mulcahy, Nicholas J. & Call, Joseph (2006): ”Apes Save Tools for Future Use”. *Science* 312, 1038–1040.

- Mulhall, Stephen (1996): *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time*. Routledge, London.
- Nancy, Jean-Luc (2001): *La pensée dérobée*. Éditions Galilée, Paris.
- Niku, Annikki (2009): *Heidegger ja runon tie*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Nussbaum, Martha C. (1978): "Essay 5: The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanation of Action." Teoksessa Nussbaum, Martha C. (1978): *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton University Press, Princeton, 221–269.
- Okrent, Mark (1988): *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Cornell University Press, Ithaca NY.
- Osvath, Mathias (2010): "Great ape foresight is looking great". *Animal Cognition* 13, 777–781.
- Osvath, Mathias & Osvath, Helena (2008): "Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought: self-control and pre-experience in the face of future tool use". *Animal Cognition* 11, 661–674.
- Padui, Raoni (2013): "From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature: Naturalism, Animality, and Metontology". *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 3/2013, 50–75.
- Petzet, Heinrich Wiegand (1983): *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929 – 1976*. Societäts-Verlag, Frankfurt am Main.
- Raby, C.R., Alexis, D.M., Dickinson, A. & Clayton, N.S. (2007): "Planning for the future by western scrub-jays". *Nature* 445, 919–921.
- Richardson, William J. (2003): *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Fordham University Press, New York. Alkuperäinen julkaisu 1963.
- Rilke, Rainer Maria (1992): *Hetkien kirja. Runoja vuosilta 1899–1908*. Toimittanut ja suomentanut Anna-Maija Raittila. WSOY, Juva.
- Rilke, Rainer Maria (1955): *Sämtliche Werke. Erster Band*. Insel-Verlag, Wiesbaden.
- Roberts, William A. (2007): "Mental Time Travel: Animals Anticipate the Future". *Current Biology* 17, R418–R420.

Ruonakoski, Erika (2011): *Eläimen tuttuus ja vieraus. Fenomenologisen empatiateorian uudelleentulkinta ja sen sovellus vieraslajisia eläimiä koskevaan kokemukseen*.

Tutkijaliitto, Helsinki.

Ruonakoski, Erika (2015): ”Kiintymyksen lähteillä – koira ja ihminen matkalla tulevaan”. Teoksessa Aaltola, Elisa & Keto, Sami (toim.) (2015): *Eläimet yhteiskunnassa*. Into, Helsinki, 261–283.

Sartre, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris.

Scheler, Max (1976): “Die Stellung des Menschen im Kosmos”. Teoksessa Scheler, Max (1976): *Gesammelte Werke Band 9: Späte Schriften*. Toim. M. S. Frings. Francke Verlag, Bern, 7–71.

Schürmann, Reiner (1987): *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*. Alkuperäisteoksesta *Le Principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* kääntäneet Christine-Marie Gros ja Reiner Schürmann. Indiana University Press, Bloomington.

Sheehan, Thomas (1975): ”Heidegger, Aristotle and Phenomenology”. *Philosophy Today* 19, 87–94.

Sheehan, Thomas (2001): “Geschichtlichkeit / Ereignis / Kehre”. *Existentialia* XI, 241–251.

Slobodnikoff, C. N., Paseka, Andrea & Verdolin, Jennifer L. (2009): “Prairie dog alarm calls encode labels about predator colors”. *Animal Cognition* 12, 435–439.

Suddendorf, Thomas (2006): “Foresight and Evolution of the Human Mind”. *Science* 312, 1006–1007.

Suddendorf, Thomas & Corballis, Michael (1997): “Mental time travel and the evolution of the human mind.” *Genetic, Social and General Psychology Monographs* 123, 133–167.

Suddendorf, Thomas & Corballis, Michael C. (2007): “The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans?” *Behavioral and Brain Sciences* 30, 299–351.

Suddendorf, Thomas & Corballis, Michael C. (2008): "New evidence for animal foresight?" *Animal Behaviour* 75, e1–e3.

Suddendorf, Thomas & Corballis, Michael C. (2010): "Behavioural evidence for mental time travel in nonhuman animals". *Behavioural Brain Research* 215, 292–298.

Suddendorf, Thomas, Corballis, Michael C. & Collier-Baker, Emma (2009): "How great is great ape foresight?" *Animal Cognition* 12, 751–754.

Toadvine, Ted (2011): "The Entomological Difference: on the Intuitions of Hymenoptera". *Poligrafi* 16 (61/62), 185–214.

Trawny, Peter (2000): "Der kommende und der letzte Gott bei Hölderlin und Heidegger". Teoksessa Trawny, Peter (toim.) (2000): "*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde*". *Heidegger und Hölderlin. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft Band 6*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 199–220.

Trawny, Peter (2014): *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. 2., muokattu painos. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Tulving, Endel (2005): "Episodic Memory and Autonoesis: Uniquely Human?" Teoksessa Terrace, Herbert S. & Metcalfe, Janet (toim.) (2005): *The Missing Link in Cognition: Origins of Self-Reflective Consciousness*. Oxford University Press, New York NY, 3–56.

Uexküll, Jakob von (1956a): "Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen". Teoksessa Uexküll, Jakob von (1956): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen / Bedeutungslehre*. Teksti Uexküllin, kuvittajana Georg Kriszat. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 19–101.

Uexküll, Jakob von (1956b): "Bedeutungslehre". Teoksessa Uexküll, Jakob von (1956): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen / Bedeutungslehre*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 103–161.

Virolainen, Merja (1995): *Tervapeili*. WSOY, Juva.

Visker, Rudi (1996): “Dropping—The ‘Subject’ of Authenticity. *Being and Time* on Disappearing Existentials and True Friendship with Being.” Teoksessa Critchley, Simon & Dews, Peter (toim.) (1996): *Deconstructive Subjectivities*. Käänt. Iain Macdonald. SUNY Press, Albany, 59–83.

Volpi, Franco (1994): “Being and Time: A ‘Translation’ of the Nicomachean Ethics?” Teoksessa Kisiel, Theodore & Van Buren, John (toim.) (1994): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. SUNY Press, Albany, 195–211. Kääntänyt John Protevi.

Volpi, Franco (2007): “In Whose Name? Heidegger and ‘Practical Philosophy’”. *European Journal of Political Theory* 6, 31–51. Kääntänyt N. Keane.

Winkler, Rafael (2007): “Heidegger and the Question of Man’s Poverty in World”. *International Journal of Philosophical Studies* 15(4), 521–539.

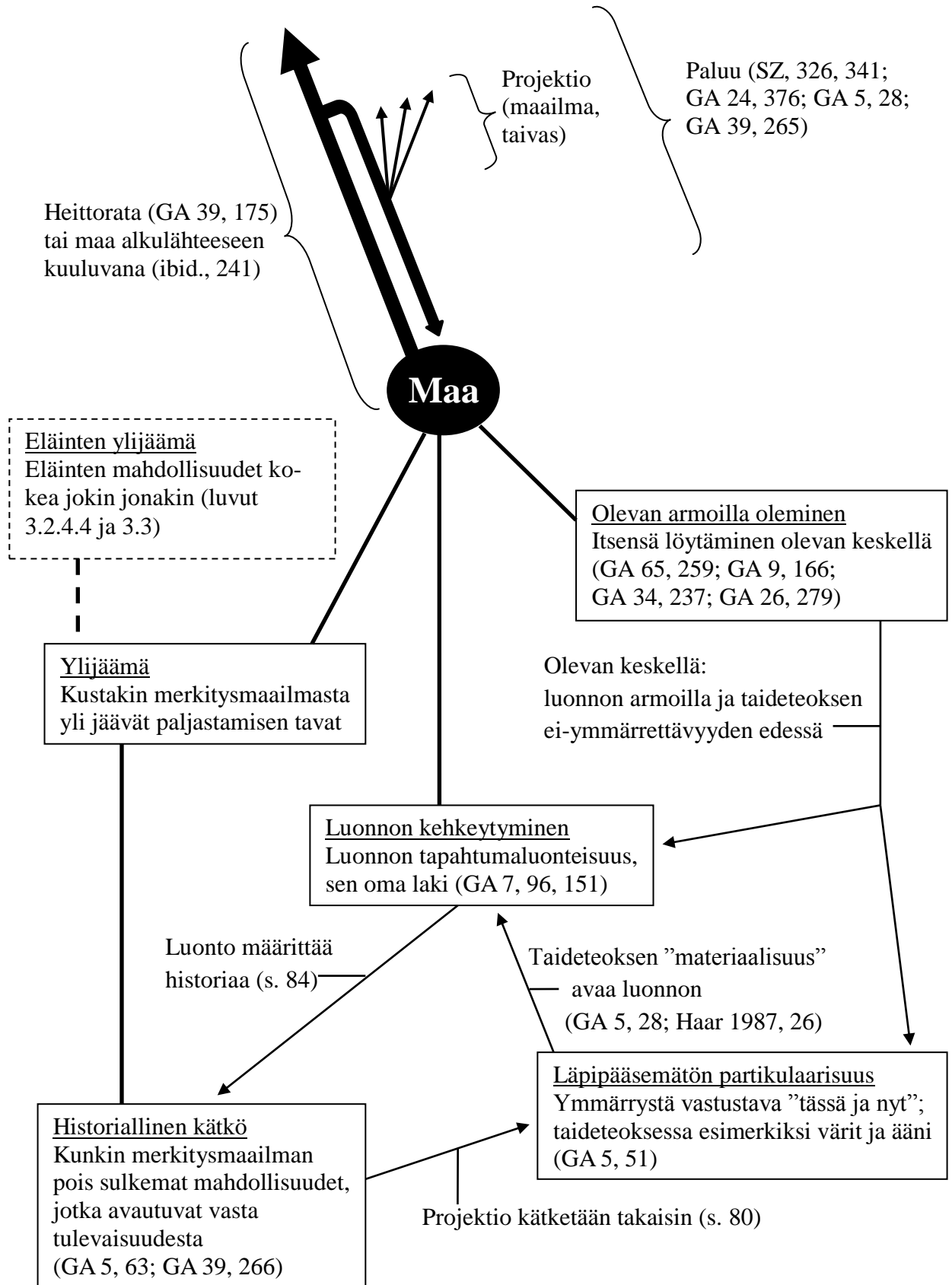
Wimpenny, Joanna H., Weir, Alex A.S., Clayton, Lisa, Rutz, Christian, Kacelnik, Alex (2009): “Cognitive Processes Associated with Sequential Tool Use in New Caledonian Crows”. *PLoS ONE* 4(8), 1–16.

Young, Julian (2002): *Heidegger’s Later Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.

Zahavi, Dan (2000): “Self and Consciousness”. Teoksessa Zahavi, Dan (toim.) (2000): *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia PA, 55–74.

Žižek, Slavoj (2012): “The Animal Gaze of the Other”. Teoksessa Žižek, Slavoj & Gunjević, Boris (2012): *God in Pain: Inversions of Apocalypse*. Seven Stories Press, New York NY, 221–240.

Liitteet



Liite 1. Maan eri merkityksiä ja niiden suhteita



Liite 2. Samuli Heimonen: *Maailmojen välissä*, 2013. ©Samuli Heimonen